

**SER-PARA-LOS-OTROS: SOBRE LA EMPATÍA COMO PILAR DEL SER-EN-  
EL-MUNDO Y LA IMPERSONALIDAD COMO RESULTADO DE LA  
DESHUMANIZACIÓN**

ESTEFANY GAVIRIA MUÑOZ

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA  
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA  
PEREIRA, RISARALDA

2020

***SER-PARA-LOS-OTROS: SOBRE LA EMPATÍA COMO PILAR DEL SER-EN-  
EL-MUNDO Y LA IMPERSONALIDAD COMO RESULTADO DE LA  
DESHUMANIZACIÓN***

ESTEFANY GAVIRIA MUÑOZ

DIRECTOR: DR. PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA  
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA  
PEREIRA, RISARALDA

2020

*A Valeria y Manuela,  
por suscitar en mí el deseo de ser mejor **persona**.*

## AGRADECIMIENTOS

Muchos nombres se cruzan por mi cabeza cuando me pregunto a quién debería agradecerle en este momento. Sin embargo, el nombre que más ruido hace es *Jennifer*. Esto es especialmente gracias a ti porque, desde que tengo memoria, has sido tú la persona que más admiro, mi modelo a seguir. Gracias por abrirme las puertas de tu hogar, acompañarme, enseñarme cosas nuevas todos los días, tenerme tanta paciencia y quererme como soy, testaruda y distraída. Gracias por mostrarme tantas formas de ver la vida. Pero, sobre todo, gracias por traer al mundo al amor de mi existencia: *Valeria*.

A mi *Manuela*, porque eres el motor de mi vida. Espero algún día poder ser, si quiera, un poquito de lo *buena* que tú piensas que soy.

A mi papá, que donde sea que esté, estoy segura de que estaría feliz de verme cumpliendo este logro. Estos seis años se los debo a él.

A mi mamá y mi abuela porque, sin duda alguna, hoy soy la mujer que soy gracias a ellas.

A *Johnatan*, porque desde siempre ha tenido su fe puesta en mí. Porque me ha animado para continuar en el mundo del ‘conocimiento’ y no desistir nunca. Porque aún en los peores momentos, sé que su confianza en la *persona que soy* sigue intacta.

A *Mariano, John Jairo, Tatiana, Ronnie y Thomas* porque sin ellos, no sé qué sería de mi vida.

A mis amigos *Johann, Marialejandra, Nathalia y Felipe*, que en la distancia han seguido apoyándome, acompañándome y demostrándome que los 8000 km que nos separan no significan nada, porque la amistad permanece.

Finalmente, al Dr. *Pedro Juan Aristizábal*, quien me ha acompañado en este camino hermoso de la Fenomenología. Gracias por haberme enseñado a girar mi mirada y *ver más allá de las cosas mismas*.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
<b>Capítulo primero:</b> <i>De la Intersubjetividad como reconocimiento de la otredad: una disposición empática</i> .....	6
<b>Consideraciones preliminares</b> .....	6
1. Análisis del concepto de Intersubjetividad ( <i>Intersubjektivität</i> ) en la V Meditación de <i>Meditaciones Cartesianas</i> (1996) .....	9
1.1: El otro, la parificación y la identificación .....	15
1.2: Sobre la diferencia: reafirmación del otro como semejante .....	22
1.3: Empatía: un primer paso hacia el verdadero sentido de la Intersubjetividad... ..	27
<b>Capítulo segundo:</b> <i>Del Mundo de Vida como pre-horizonte universal: el suelo originario para la cultura</i> .....	30
<b>Consideraciones preliminares</b> .....	30
2. Análisis del concepto de Mundo de Vida ( <i>Lebenswelt</i> ) en algunos párrafos de la III parte de <i>La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental</i> (1991) y de <i>Experiencia y Juicio</i> (1980) .....	34
2.1: Del Mundo de Vida como cultura.....	43
2.2: De la necesidad del reconocimiento de la otredad para la experiencia del Mundo de Vida .....	48
2.3: <i>Ser en el mundo</i> : consideraciones sobre la humanización del hombre.....	54

<b>Capítulo tercero:</b> <i>De la fenomenología como ruta para enfrentar el problema de la</i>	
<i>Impersonalidad</i> .....	59
<b>Consideraciones preliminares</b> .....	60
<b>3:</b> Análisis del concepto de Persona ( <i>Person</i> ) en <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución</i> (2005) .....	62
<b>3.1:</b> Impersonalidad: sobre la cosificación del álter ego .....	69
<b>3.2:</b> De la Impersonalidad como el agente activo de la deshumanización .....	74
<b>3.3:</b> Del modo en como la fenomenología impugna la Impersonalidad .....	79
<b>CONCLUSIONES</b> .....	85
<b>REFERENCIAS</b> .....	89

## INTRODUCCIÓN

Durante la primera parte del siglo XX, el filósofo y matemático alemán Edmund Husserl desarrolló sus estudios filosóficos a través de lo que conocemos como *fenomenología*, con la determinación de conseguir que la filosofía alcanzara un punto de solidez, el cual le otorgara la característica de *ciencia rigurosa*. Bajo esta intención, Husserl propuso un ejercicio que denominó *fenomenológico*, el cual tiene como propósito principal encontrar la *naturaleza* de los fenómenos teniendo como instrumentos primarios y básicos a la *conciencia* y a toda experiencia vivida, las cuales posibilitan el acercamiento con las cosas que se manifiestan ante el sujeto, permitiendo el análisis correspondiente y adecuado de ellas. De esto, la consideración de la fenomenología como una *ciencia de esencias* y de la génesis de toda experiencia, pues a partir de ella se busca el conocer las ‘cosas’ del modo más originario, constitutivo y sustancial.

Esto es, la fenomenología es la ciencia que analiza y describe la naturaleza de los fenómenos en su sentido más puro; mediante un método concreto, busca el fundamento absolutamente incuestionable del conocimiento, a través de la evidencia vivida, de lo dado en toda experiencia. Ante el planteamiento de esta filosofía, se presentaron distintas acusaciones que la refutaron en tanto que afirmaban que la fenomenología era una filosofía sesgada por el *solipsismo*<sup>1</sup> debido a que, supuestamente, terminaba encerrándose en sí misma gracias a la imperiosa importancia que posee la conciencia en el ejercicio fenomenológico. Debido a esto, aparece la necesidad de dar un paso adelante para demostrar que la actividad fenomenológica de ningún modo se encierra en sí misma ni provoca una visión nublada y fragmentaria de las cosas por una reducción al sujeto o al *yo* consciente. Es en ese sentido como Husserl desarrolla la concepción de *Intersubjetividad* (*Intersubjektivität*) y de *Mundo de vida*

---

<sup>1</sup> Parafraseando el Diccionario de la Real Academia Española, *Solipsismo* significa un subjetivismo extremado que implica que las cosas solo existen (o existen en la medida de) según la conciencia del propio sujeto.

(*Lebenswelt*), de donde ha de hacerse hincapié en dos cosas esenciales para el desarrollo de la fenomenología: primero, surge la pregunta por el *otro* en tanto que es un *ego transcendental* semejante a *mí*, a mi propio *ego*, siendo esta pregunta no un cuestionamiento de su existencia sino, más bien, del modo en cómo este otro sujeto vive, piensa y se desenvuelve en el mundo, vivenciándolo y significándolo. Frente a esto:

Por ejemplo, experimento a los otros —y como realmente existentes— en unánimes multiplicidades mutables de experiencia; y, por un lado, como objetos del mundo no como meras cosas de la naturaleza, aunque, en un aspecto, también así—. Están también, en efecto, experimentados como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece. Así entrelazados peculiarmente con cuerpos vivos, como objetos «psicofísicos», están «en» el mundo. Por otro lado, a la vez los experimento como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo, y este mundo mismo que yo mismo experimento; y, además, como teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y, en él, de los otros. De este modo, avanzando en esta dirección, puedo todavía exponer noemáticamente muchas cosas. (Husserl; 1996; p. 151)

Y, segundo, aparece el argumento que edifica esta renovada percepción de la fenomenología en cuanto a la concepción de *Mundo de vida*, y es que el método fenomenológico permite no solo atribuirle una rigurosidad a la filosofía, sino que, además, se enfoca en la aprehensión del mundo que nos circunda, en tanto que nos es *dado* de modo incuestionable para ser vivenciado y explicitado no solo en su manifestación emergente o bajo lo que conocemos corrientemente de él.

Daniel Herrera, en su artículo *Husserl y el mundo de vida* nos evidencia que:

Husserl, en una primera definición, nos dice que el mundo de la vida es “el mundo de la experiencia sensible que viene dado siempre de antemano como evidencia incuestionable, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la acientífica como, finalmente, también la científica”. Para Husserl la experiencia de este mundo de la vida no se reduce a la experiencia sensible: toda experiencia está cargada de otras significaciones, significaciones valorativas, afectivas, estéticas, volitivas, etc. El mundo de la vida implica, por consiguiente, una infraestructura de sentido, la cual conlleva que lo experimentado sea mucho más rico que el



contenido efectivamente presente. Es toda esta riqueza de significaciones la que exactamente elimina u olvida las ciencias naturales en su comprensión del mundo. (2010; p. 256)

En este orden, puede afirmarse que la fenomenología, contrario a lo que suele creerse, no se reduce simplemente a una tentativa de rigurosidad o a una búsqueda de la definición concreta de los objetos: la fenomenología va más allá y, precisamente este *ir más allá*, el *ir a las cosas mismas*, tal como son experimentadas en su evidencia intuitiva, es lo que ha de determinar el trabajo o la acción fenomenológica. Esto significa que, el movimiento fenomenológico, además de poseer un método de carácter científico y estricto, posee la herramienta más perspicaz para que el hombre renueve su pensamiento, aprehenda el mundo y transforme la forma de ver lo que tiene a su alrededor. El método fenomenológico, desde el procedimiento de la *epoché*<sup>2</sup>, nos mueve a tener una percepción más genuina sobre el mundo que nos circunda. De hecho, uno de los principios de la fenomenología es *aprender a ver*: la fenomenología posibilita que *giremos* nuestra mirada y nos preocupemos por *ver* el mundo como se nos presenta, en su forma más originaria y específica, generando, de ese modo, que demos cuenta de la relación necesaria que existe no solo entre *sujeto-mundo* sino, también, entre *sujeto-sujeto*, pues aparece la consideración de la *otra subjetividad* no simplemente como un objeto.

Por otro lado, cabe mencionar que a lo largo de la tradición filosófica se ha tenido como uno de los puntos centrales el estudio de la *subjetividad*. Esto es, el análisis de lo que, desde la modernidad, se comprende como *yo*. Generalmente estas investigaciones y teorías en torno al tópico han estado ligadas con el modo en cómo dicha subjetividad aprehende el mundo, lo conoce y lo vive. Sin embargo, no todos los estudios han puesto la lupa en aquello que está más allá de las experiencias individuales de un *yo*. De esto, el problema de que

---

<sup>2</sup> Suspensión del juicio; ejercicio ejecutado por el sujeto que se basa en poner sus concepciones de mundo “entre paréntesis”.

obtenzan ideas de mundo que, de algún modo, resultan sesgadas, pues reducirse a una individualidad limita sobremanera las posibilidades de perspectivas de mundo.

En este mismo sentido, es adecuado afirmar que debido a este modo concreto de filosofar, se ha olvidado en varias ocasiones la importancia de hacer consideración de lo *otro* que está fuera del sujeto, lo cual –para el caso del sujeto– no es un *objeto* más del mundo. Aquello *otro* es, con precisión, otra *conciencia*, otra existencia, otro ser que percibe el mundo similar al modo en como *yo* lo percibo. Así, es claro que las nociones o proposiciones de verdad sobre el mundo no pueden recaer en una sola conciencia o individualidad. Resulta absolutamente necesario e importante que las concepciones de mundo logradas a través de las vivencias sean, en última instancia, concepciones que se ponen en común y, de ese modo, se construya lo que en palabras corrientes conocemos como *sociedad* o *cultura*.

Es en este orden y bajo estas premisas cómo se justifica la pretensión de realizar un análisis reflexivo de la *fenomenología* en tanto el ejercicio que, bajo las nociones de *Intersubjetividad* y *Mundo de vida*, conlleva una explicitación de un mundo en común: implican la necesidad del reconocimiento de la *otredad* como base fundamental para constituir el sentido de *sociedad*. Cabe aclarar que esta última se entiende como un conjunto de personas que, bajo preceptos éticos, morales, políticos, educativos, económicos, entre otros, se relacionan y conviven en lo que conocemos como civilización –podría decirse–, estando ésta permeada por aspectos de carácter cultural.

Por tanto, esta mirada práctica del ejercicio fenomenológico como fuente primaria para conocer y vivir el mundo, la aprehensión de *intersubjetividad* como reconocimiento de la *otredad* (en tanto que no se hace una negación de la existencia del otro sujeto ni una cosificación del mismo) y la consideración de *Mundo de vida* como el horizonte pre-dado, de donde captamos los objetos, los nominamos y los podemos conocer, en alguna medida

suponen el menester que significa urdir una sociedad fundamentada en el *reconocimiento*, el *acuerdo* y la *empatía*.

Ahora bien, ante la noción tanto de *Intersubjetividad* como de *Mundo de vida* pongo de manifiesto la inclinación por observar de cerca la idea de *Otredad* o de *reconocimiento del otro* como *sujeto*, en tanto que esto aparece como un aspecto crucial al momento de analizar los dos conceptos previamente mencionados. Esto fundamentado en que expongo las relaciones interpersonales o los vínculos sociales entre *sujetos* como principios básicos para la formación de cultura, de *mundo de vida*. En este sentido, surge también la contraparte que tiene su fundamento en la noción de *impersonalidad*, siendo esta expresada como el agravante social central. Ante esto, aparece la siguiente cuestión principal a resolver:

**¿De qué modo el reconocimiento de la otredad es *imprescindible* para comprender la constitución del sentido de sociedad y en qué medida resuelve la problemática social de la *impersonalidad*?**

Cabe mencionar que el desarrollo de este trabajo monográfico se dará especialmente mediante el análisis de la *Quinta Meditación* en *Meditaciones Cartesianas* (1996), algunos apartados de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991) *Experiencia y Juicio* (1980) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (2005), entre otros.

**Capítulo primero:** *De la Intersubjetividad como reconocimiento de la otredad:  
una disposición empática*

Pero, ¿qué sucede entonces con otros ego, que no son, por cierto,  
mera representación y mera cosa representada en mí,  
meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino,  
por su propio sentido, precisamente *otros*?  
¿No habremos sido injustos con el realismo trascendental?

*Edmund Husserl*

**Consideraciones preliminares**

Estudiar el concepto de *intersubjetividad*, en un primer acercamiento sencillo, pareciese significar el tratamiento de un tema especialmente actual, una preocupación social de las últimas tres o cinco décadas. Para comprender esta aseveración, resultaría oportuno desglosar el concepto y apreciarlo según su sentido etimológico: el término “intersubjetividad” está compuesto, en primera instancia, por el prefijo *inter-* que denota *en medio, entre, de por medio o dentro*. En segunda instancia, se ubica la palabra *subjetividad* que hace referencia directa al concepto de *sujeto*, el cual, según Jose Ferrater Mora en *Diccionario de filosofía, tomo I* (1964) significa:

SUJETO es: (1) (...) El sujeto se llama entonces concepto-sujeto y se refiere a un objeto que es (2) desde el punto de vista ontológico, el objeto-sujeto. Este objeto-sujeto es llamado también con frecuencia objeto, pues constituye todo lo que puede ser sujeto de un juicio. Las confusiones habituales entre 'sujeto' y 'Objeto', los equívocos a que ha dado lugar, el empleo de estos términos pueden eliminarse mediante la comprensión de que ontológicamente todo objeto puede ser sujeto de juicio, es decir, mediante la advertencia de que 'sujeto' y 'Objeto' pueden designar dos aspectos del "objeto-sujeto". En efecto, este último puede no ser

exclusivamente (a diferencia de lo que sucede en la ontología "tradicional") la primera substancia, el ser individual, sino que puede ser cualquiera de las realidades clasificadas por la teoría del objeto (un ser real, un ser ideal, una entidad metafísica, un valor. (3) Desde el punto de vista gnoseológico, el sujeto es el sujeto cognoscente, el que es definido como "sujeto para un objeto" en virtud de la correlación sujeto-objeto que se da en todo fenómeno del conocimiento y que, sin negar su mutua autonomía, hace imposible la exclusión de uno de los elementos. (4) Desde el punto de vista psicológico, el sujeto psicofísico, confundido a veces con el gnoseológico cuando el plano trascendental en que se desenvuelve el conocimiento ha sido reducido al plano psicológico y aun biológico. (...) (p. 745)

En palabras concretas, *sujeto* nos conduce inmediatamente a la consideración de aquello que también nominamos como *ego*: el *yo* que existe, es cognoscente, sintiente, vivenciador, cuerpo físico y natural. Estas características específicas son atribuidas concretamente al ser humano, animal racional y articulado. La palabra *subjetividad* por sí sola supone una separación o un límite entre el *yo* y el mundo externo, posicionándolo en una situación de diferencia, digno de ser tratado de un modo más meticuloso, más cauto. Esto es, la naturaleza del sujeto y sus particularidades inherentes lo ubican en una categoría que debe revisarse distinto a como se revisan los *objetos* generales que componen el mundo. Ahora bien, el meollo de este asunto recae en que (por lo que parecen obvias razones) de variados sujetos y diversas subjetividades está lleno el mundo. Es en este punto en el que el prefijo *inter-* cobra completo sentido: la *intersubjetividad* es el acto por el cual dos subjetividades, dos sujetos distintos pero con estructuras naturalmente semejantes, se encuentran entre sí para aprehenderse, interpretarse, analizarse, aclararse, entre muchas otras cosas más.

Dicho esto, retomamos las primeras palabras con las que empezamos esta observación: el análisis del concepto de *intersubjetividad* pareciera ser un estudio adyacente a las últimas décadas porque, en la historia tradicional de la filosofía, la investigación tendía, generalmente, a poner el foco en el *yo*, para así poder comprender lo *otro*. La *intersubjetividad*, contrario a la metodología de antaño, implica para la fenomenología un estudio del *otro* paralelo, unido o junto al estudio del *ego* para la comprensión de todo lo que procuramos conocer.

A raíz del ferviente interés por el estudio del *otro* que ha venido emergiendo especialmente a partir de los postulados fenomenológicos del siglo XX, surge nuestra inclinación por inmiscuirnos en el análisis del sentido de intersubjetividad con un propósito en concreto: perseguir la idea de humanidad que –quizá–, inconscientemente, ha ido oscureciéndose, casi hasta quedar refugiada en los rincones recónditos de la investigación filosófica. Esto es, para el rumbo de la indagación que actualmente se desarrolla en esta monografía, es de carácter esencial partir por la interpretación de aquello que hace las veces de base sólida para la construcción de relaciones interpersonales: *intersubjetividad* como *entrar en el otro*, admitir y reconocer la influencia y necesidad del otro para la realización de la vida misma, pues, ¿acaso puede entenderse la *vida* sin entender previamente lo *social*?

**Vida**, en su sentido más inevitable, conlleva una unión irrevocable con lo *otro*, lo social, lo histórico, lo común, lo práctico, lo colectivo. El primero de los enunciados, lo *otro*, es la piedra angular, el cimiento concreto: en cuanto el *ego* reconoce su *álder*<sup>3</sup>, se reconoce a sí mismo como un ser social que no está, de ningún modo, solo en el mundo. Es allí donde se empieza a desarrollar el sentido de la *empatía*<sup>4</sup>, concepto que pretendemos aprehender con el transcurrir de esta observación. La empatía o el sentido de ésta es un objeto de análisis que ha ocupado las mentes de la mayoría de los fenomenólogos posterior a que Edmund Husserl, padre de la fenomenología, introdujera minuciosamente el término en sus indagaciones, ubicándola implícitamente en una posición sustancial para el desarrollo mismo de la *fenomenología*.

Así, pues, aparece un atisbo de lo que será objeto del primer capítulo de esta exploración: a partir del análisis de la *V Meditación* en *Meditaciones Cartesianas*<sup>5</sup> de Edmund

---

<sup>3</sup> Refiere, en específico, a lo coloquialmente conocido como “álder ego”. En esta investigación será utilizado como un término significativo y primordial puesto que simboliza la alteridad, lo otro, lo ajeno.

<sup>4</sup> Concepto crucial en la investigación, refiere al ejercicio de identificación y reconocimiento con y del *otro*.

<sup>5</sup> Obra clave para el desarrollo de la Fenomenología husserliana, basada en las disertaciones impartidas por el filósofo en *La Sorbona*, en el año de 1929.

Husserl se pretende dar cuenta del sentido fenomenológico de *Intersubjetividad*, que aparece como fundamento principal para la consideración y explicitación de la vida y el mundo social. ¿Cómo captamos lo *otro*? ¿En qué medida lo *otro* es imprescindible para nuestro desenvolvimiento en el mundo?

---

# 1. Análisis del concepto de Intersubjetividad (*Intersubjektivität*) en la V Meditación de *Meditaciones Cartesianas* (1996)

Husserl, en medio del desarrollo de una fenomenología trascendental que pudiera significar la consideración de la filosofía como una ciencia rigurosa y precisa debido a sus resultados en torno al modo de conocimiento y experiencia del hombre, del mundo y de los objetos del mundo, se encontró con varios obstáculos que aumentaban sus dudas. Este es el caso del problema de la *Intersubjetividad* que, por lo que parecen bastantes años, fue motivo principal de sus cuestionamientos. La meditación V de *Meditaciones Cartesianas*, obra que en general refleja un Husserl más maduro, resultó convirtiéndose en el epicentro o punto de interés al momento de tratar de comprender lo que el filósofo interpretó por *Intersubjektivität*. Sin embargo, esto no significó que el problema quedara completamente resuelto, pues no solo no encontramos un desarrollo concreto del término que no suponga más dudas, sino que, además, a partir de los presupuestos y postulados realizados por el fenomenólogo en su obra, surgen innumerables estudios, compendios, análisis e interpretaciones por parte de fenomenólogos posteriores que pueden tanto dar luz a la incógnita como oscurecerla aún más. Por lo tanto, poner el lente en la V Meditación es una buena forma de empezar esta investigación en torno al enigma que aparentemente es el problema de la *Intersubjetividad*, pues es en dicho apartado donde Husserl es un poco más esclarecedor y nos da más avisos de

lo que, finalmente, serían sus conclusiones al respecto, en comparación con el resto de su obra y sus apuntes.

Siendo de este modo, partimos por la premisa principal: Husserl pretende, a través de la *fenomenología trascendental*, establecer lo que, a su vez, se denominaría *filosofía trascendental*. Con precisión, esto significa que gracias al ejercicio fenomenológico, la filosofía se preocuparía por la resolución de problemas sustanciales en torno al mundo objetivo (o lo que podríamos denominar como *realidad*), procurando encontrar el sentido original o esencial de los *fenómenos*<sup>6</sup>. No obstante, para lograr este propósito es necesario que quien efectúe el ejercicio fenomenológico sea un *yo* consciente de sí mismo: un *ego trascendental reducido* que mediante dicha reducción trascendental se aproxime a las vivencias puras de la conciencia. Esto es el *yo* en su forma más originaria, el *yo* que medita. Ahora bien, ante estos presupuestos surge la crítica que, de cierto modo, puso a Husserl a danzar con la turbación: la fenomenología tildada de *solipsista*<sup>7</sup>. Este juicio se eleva debido a la consideración de que el *ego trascendental* en el momento en el que se reduce a sí mismo hasta su forma más innata, se encuentra con una exposición del *mí mismo*: según como parece a simple vista, toda vivencia del mundo o toda consideración de realidad quedaría sometida al *ego trascendental*, siendo todo consecuencia de él. Claramente, esto permite el pensamiento desacertado de que no hay en el ejercicio fenomenológico un resultado objetivo que verdaderamente dé cuenta de la realidad de los fenómenos, pues el peso de la conciencia del *ego* se liga directamente con la incapacidad del mismo para reconocer, sin esfuerzo, otra existencia que no sea la suya propia. Frente a dichas acusaciones, aparece la pregunta por el *otro ego*; Husserl se empieza a preocupar por demostrar que la fenomenología de ningún

---

<sup>6</sup> Fenómeno como *lo que aparece*.

<sup>7</sup> Según la RAE: *Forma radical de subjetivismo según la cual solo existe aquello de lo que es consciente el propio yo*.



modo es una filosofía solipsista partiendo por la búsqueda de una vía desde la inmanencia<sup>8</sup> del *ego transcendental* hasta la *transcendencia del otro*.

Esta pregunta por el otro ego es, en concreto, una pregunta por el *sentido transcendental* del sujeto ajeno al mí mismo. Y, en este sentido, el surgimiento de dicha incógnita deja en evidencia la consideración casi innata e irrefutable de que el sujeto ajeno al mí mismo posee un sentido distinto al sentido de los otros *objetos*<sup>9</sup> existentes en el mundo. Ante esta proposición, dejamos la primera premisa clave demostrada: existe un *otro* diferente a mí mismo que, a su vez, no puede ser pensado bajo las características de un objeto pero que, sin embargo, ha de ser considerado también un sujeto con características análogas a las de mi propio *ego*. Según Husserl:

Lo específicamente mío propio como *ego*, mi ser concreto como «mónada» puramente en mí mismo y para mí mismo, en mí la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno, sólo que, en un principio, por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno para mí. (...). Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *álder ego*; en donde el *ego* aludido como parte por esta expresión («*álder ego*») soy yo mismo en lo mío propio. El «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo: el otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual. (1996; p. 154)

Ahora bien, ¿cómo es esta consideración posible? La concepción, pensamiento o idea de lo otro, es decir, la subjetividad ajena, se desprende de la constitución del ego en lo suyo propio. En otras palabras, esto significa que debe suprimirse la dependencia tanto del campo intencional del *yo* como de la esfera de lo mío propio. En el momento en que esto sucede, se permite vislumbrar al otro sujeto como ego análogo a mi propio ego lo cual, inmediatamente, le otorga el carácter de sujeto pensante, sintiente y vivenciador. Es a esta analogía a lo que se

---

<sup>8</sup> *Inmanencia* refiere al carácter de los fenómenos, a sus particularidades esenciales que no pueden ser separadas de sí mismos.

<sup>9</sup> Objeto en tanto *cosa, elemento, ente*.

refiere Husserl cuando menciona «áster ego»: existe una identificación del otro en mí mismo. De hecho, dicha identificación es el modo más remoto para comprender que, en efecto, la existencia del otro *ego* es verídica. Sin embargo, cabe aclarar que la identificación no significa, bajo ninguna instancia, que ambos sujetos son **iguales** (pero de esto hablaremos, con más precisión, más adelante).

Hasta este punto, es oportuno establecer dos supuestos más para nuestro análisis en curso: primero, lo ajeno, es decir, el *otro ego*, no es penetrable. Si bien es cierto que tengo la posibilidad de reconocerlo a través de una identificación inicial, esto no significa que pueda atravesar su propia conciencia. Y, segundo, lo ajeno y lo mío propio no chocan entre sí: aunque sean dos conciencias distintas e impenetrables, no se rechazan ni, mucho menos, se niegan entre ellas.

Todo lo que hasta ahora hemos expuesto nos lleva a erigir un argumento base para el estudio del concepto de *Intersubjetividad* en Husserl: se aparece una teoría trascendental del *mundo objetivo* o, en mejores palabras, el **principio de realidad**. Para comprender este argumento, debemos traer a colación la idea de *actitud* trascendental: se establece una relación inmediata y directa con el sentido del mí mismo: bajo esta esfera se encuentra al *yo* alejado de toda idea de intersubjetividad, es decir, separado del mundo objetivo. Para aportar claridad a esta afirmación hemos de dirigirnos a las palabras de Husserl:

Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (campo de sensaciones táctiles, campo de sensaciones de calor y frío, etcétera); el único «en» el que «ordeno y mando» inmediatamente (y, en especial, mando en cada uno de sus «órganos»). Percibo palpando cinestésicamente con las manos, viendo del mismo modo con los ojos, etcétera; y puedo percibir así en cualquier momento. Y estas cinestesias de los órganos transcurren en el «lo hago yo» y están sometidas a mi «yo puedo». Puedo, además

poniendo en juego estas cinestesis, empujar, trasladar, etcétera, y, merced de ello, «actuar» con el cuerpo inmediatamente y, luego, mediatamente. Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia de toda la naturaleza, y, entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma. Ello se hace posible por el hecho de que yo «puedo», en cada caso, percibir «mediante» una mano la otra, mediante una mano, un ojo, etcétera; para lo cual el órgano que actúa tiene que convertirse en objeto, y el objeto, en órgano que actúa. (1996; p.p. 157-158)

Antes que nada, a partir de lo anteriormente citado, ha de destacarse que, evidentemente, el ámbito corporal es sustancial para comprender las vivencias del yo. De ahí que, cuando nos referimos al yo reducido, al *mí mismo*, encontremos que un modo crucial para conocer el mundo es, en efecto, las experiencias fácticas personales e íntimas del yo. Esto es de importante observación debido a que, hasta este punto, podría aceptarse la sentencia de *solipsista* al yo trascendental fenomenológico: pareciera que la única percepción de mundo sería, entonces, la del yo sintiente, puesto que solo de sus propias vivencias tiene completa seguridad. Es decir, el sujeto no puede afirmar que el otro es, a su vez, un *sujeto racional y experienciador*, debido a que no puede comprobar que este otro posee las mismas suficiencias corporales, especulativas y racionales. En palabras concretas, el yo reducido al *mí mismo* solo logra percibirse a sí mismo como *cuerpo vivo*, por tanto la posibilidad de consideración del otro como *álder* se limita, condiciona y oscurece.

No obstante, la solución a este dilema aparece cuando se entiende que, ciertamente, el *otro* sujeto es, también, un *cuerpo vivo*. Gracias a esta aseveración emerge, entonces, la consideración del *mundo objetivo* en su significación más propia e íntegra: como un horizonte trascendental de experiencia unánime donde tanto lo mío propio como lo ajeno tienen su desenvolvimiento, en cuanto cuerpos vivos. Frente a esto:

Primeramente intento, en la actitud trascendental, delimitar dentro de mi horizonte trascendental de experiencia lo mío propio. Es —empiezo diciéndome— no-ajeno. Comienzo por liberar abstractivamente de todo lo ajeno a este horizonte de experiencia. Pertenece al «fenómeno» trascendental del mundo el que el mundo está dado directamente en experiencia

unánime, y se trata, pues, de, abarcándolo panorámicamente, atender a cómo surge lo ajeno codeterminando su sentido y de, en la medida en que lo hace, eliminarlo abstractivamente. De este modo, abstraemos en primer lugar de lo que a los hombres y a los animales les da su sentido específico como seres vivos de la índole de *yoes*, por decirlo así; y, a continuación, hacemos abstracción de todas las determinaciones del mundo fenoménico que remiten en su sentido a «otros» en tanto que sujetos-*yoes* y que, por consiguiente, los suponen (como ocurre con todos los predicados culturales). (...) No hay tampoco que pasar por alto (sino que hay que excluirlo abstractivamente) el carácter del «estar en el mundo en torno para todos», el «poder importar o no a todos en su vida y su afán» que es propio de todos los objetos del mundo fenoménico y que constituye su ser ajenos. (Husserl; 1996; P.p 155-156)

Cuando el *yo* alcanza una lucidez en cuanto a lo ajeno, se adentra de lleno en el mundo objetivo, en el espacio donde no solamente se desenvuelve como conciencia y cuerpo vivo sino que, además, se encuentra con lo ajeno y lo concibe como su *álter ego*. Sin embargo, esto no es tan sencillo o baladí como pareciera: para la constitución y aprehensión del mundo objetivo, el sujeto lleva a cabo una especie de recorrido, donde el punto de partida es el *mundo primordial*<sup>10</sup>. El primer indicio de la aproximación al mundo objetivo es, sin lugar a dudas, la constitución del *otro* o de *otros en general*; el *yo* se da cuenta y comprende que existe la posibilidad de que el mundo que él tiene la capacidad de aprehender, vivir e interpretar, es un mundo que puede ser común. Es decir, un mundo que otros sujetos, similares a sí mismo (sus *álter ego*) también vivencian, nominan y conocen. En esta instancia, el *yo*, a pesar de estimar la existencia de los otros, continúa considerándose a sí mismo como el *yo primordial*, lo cual es absolutamente válido puesto que, pese a que se afirme la posibilidad de existencia de otros *yoes*, el *ego* siempre conocerá el mundo y lo experimentará bajo sus propias posibilidades y su propia conciencia.

Por otro lado, el punto determinante es cuando se efectúa una evolución del mundo primordial, el cual pasa a convertirse en el fenómeno del *mundo objetivo*, siendo el mundo, entonces, uno y el mismo para todos. Husserl afirma que:

---

<sup>10</sup> El mundo que le es propio al *yo* y que, en cierta medida, lo diferencia del resto de *yoes*.

(...) Y ello posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertenecemos los otros todos y yo mismo. Es cosa que se halla en la esencia de esta constitución que se eleva a partir de los otros «puros» (que carecen aún de sentido mundanal) el que los «otros» respecto de mí no queden aislados; que, más bien, se constituya (naturalmente, en la esfera de lo mío propio) una comunidad de yoes –que me incluye a mí mismo– como comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros; en último término, una comunidad de mónadas, y una tal que constituye (en su intencionalidad mancomunada constituyente) el mundo único e idéntico. (1996; p. 169)

Gracias a estas proposiciones, el análisis que en esta primera parte nos apremia empieza adquirir forma: la *Intersubjetividad* para Husserl, se fundamenta en la consideración de los otros *yoes* como análogos a mi propio *yo*. Esto es, *Intersubjetividad* es comprender al otro como un sujeto que en sí mismo posee mis mismas posibilidades y está cimentado, por decirlo así, con una estructura similar a la mía; *Intersubjetividad*, en su modo más intrínseco y constitutivo, se presenta gracias a la formación de comunidad, es decir, a la constitución común del mundo objetivo. Este mundo objetivo no es más que el reflejo de la *armonía de las mónadas*, donde es claro que lo que permite alcanzarla no es más que un reconocimiento completo del otro: una estimación del mismo con sus generalidades, como cuerpo vivo psicofísico y experienciador, sin pretender penetrar en su propia conciencia y, más importante aún, sin negar su existencia o enajenarle.

### **1.1:** El otro, la parificación y la identificación

Aquello que nominamos como lo *otro* conlleva siempre un sentido enigmático: nos refiere a algo apartado, lejano y, generalmente, desconocido. Lo *otro* alude a lo distinto. Es la palabra que utilizamos cuando necesitamos expresar que hay *algo más* que, pese a que sea de

carácter ajeno, es un algo que ha de ser tenido en cuenta, de una manera u otra. En la observación que en este momento nos interesa, pensar en el sentido de lo *otro* es vital: la otredad es, *grosso modo*, la cualidad inherente de la intersubjetividad. Lo intersubjetivo hace alusión directa a la condición de *ser otro*, de validar la existencia de lo ajeno y, en esa medida, *entrar* en ello. Es ante esto que surge nuestro interrogante fundamental: ¿cómo *entramos* en el otro? Cabe aclarar que lo *otro* en esta investigación hará referencia, esencialmente, al sujeto ajeno. Siendo así, es adecuado empezar por mencionar que tanto un gran número de filósofos como el mismo Husserl consideraron, en algún momento, que el *otro* se aparece como un ente extraño imposible de conocer, pues se considera evidente la incapacidad de penetrar en la otra conciencia. No obstante, Husserl logró evolucionar un poco dicha creencia, sin caer en el error de destruir lo extraño, la necesidad de lo ajeno y la singularidad de cada conciencia. Empezaremos, pues, por analizar cómo se comprende lo *otro* según el sentido que nos concierne: el intersubjetivo.

Como hemos mencionado previamente, las otras conciencias son impenetrables. Esta premisa no será controvertida puesto que es absolutamente certera y auténtica: la conciencia del otro es, en absoluto, accesible. Empero, contrario a lo que se creería a raíz de tal aseveración, esto no significa que el otro sea imposible de conocer ni, mucho menos, carente de consideración. De hecho, es en dicha impenetrabilidad de conciencia en donde radica la trascendencia y lo bello de lo *otro*. Ahora bien, es menester dirigirnos al punto clave del problema: su configuración. La certidumbre de que el otro es imposible de conocer debido a la impenetrabilidad de su conciencia radica en que el acceso a ésta se ve siempre impedido por la corporalidad. En otras palabras, lo corporal, al ser nuestra experiencia más remota, aparece como un impedimento para conocer lo otro y hacer consideración de él en tanto ente que es sujeto, similar a mí mismo. De ahí, incluso, que se aparezca un tinte solipsista, pues el validar el conocimiento de lo otro a partir de la apropiación de su conciencia,

indiscutiblemente, incurrirá en la imposibilidad de afirmar su existencia. Lo que en pocas palabras sería una negación de lo otro por el simple hecho de no poder adueñarnos de él en todo orden; de algún modo, la enajenación del otro ofrece una especie de certificación de su existencia. Sin embargo, en cuanto comprendemos que la existencia del otro nunca es puesta en duda, comprendemos simultáneamente que el enajenar el *otro ego* no sería más que quitarle precisamente ese carácter de *otro*.

Así, pues, planteamos nuestra proposición primordial: la existencia de lo otro, bajo ninguna circunstancia, ha de ser negada. No importa si penetramos o no en su conciencia o si, por lo que es evidente, el otro es un sujeto distinto al que soy yo; lo que es verdaderamente importante es que la pretensión no puede ser, de ningún modo, atravesar la conciencia del otro puesto que dicho acto no significaría más que la negación del otro como *otro*, la privación y el rechazo de su propia subjetividad. De hecho, poder penetrar de manera absoluta en el otro no provocaría más que la transgresión de toda posibilidad de alteridad.

La mayoría de los fenomenólogos han argumentado que no tiene sentido hablar de un otro a menos que el otro sea de alguna manera dado y experienciable. Pero el que yo tenga una experiencia real del otro y no tenga nada que ver con una mera inferencia, no implica sin embargo que yo pueda experimentar al otro de la misma manera en que él o ella, (la persona), igualmente lo hace, tampoco que la conciencia del otro sea accesible para mí de la misma manera como lo es la mía propia. Pero esto no es un problema. Al contrario, es sólo debido a esta diferencia que esta subjetividad extraña es del todo experienciada como extraña. Como señala Husserl: hubiese yo tenido el mismo acceso a la conciencia del otro, como tengo acceso a mi propia, el otro habría cesado de ser otro y en cambio se hubiese convertido en parte de mí mismo. (Zahavi; 2013; p. 87)

A través de las palabras de Zahavi podemos inferir que, claramente, la posibilidad de penetrar en la conciencia ajena es directamente proporcional a negar aquello que hace al otro un *otro*. Es válido, entonces, afirmar que la esencia de la otredad radica en su particularidad, inaprehensión e inaccesibilidad y, en el mismo sentido, la labor del ejercicio intersubjetivo radica esencialmente en la comprensión, interpretación y aceptación de dicha diferencia, sin

negar la otra existencia. Ahora bien, la capacidad de experimentar al otro en sí mismo, en su particularidad, no es cosa insustancial. De hecho, ha de ser mejor considerada pues bien es cierto que se deambula por senderos velados cuando de lo diferente y peculiar se trata. En últimas, esto significa que es necesario un vínculo o conexión entre mi conciencia y la conciencia de lo *otro* para alcanzar el conocimiento no solo de él mismo sino, también, del mundo circundante que se nos entrega de igual modo pero que experimentamos de distintas maneras. El sentido de lo intersubjetivo en este punto actúa como ente regulador: debe hallarse siempre en mí la consideración de la posibilidad de lo otro como subjetividad equidistante a la mía. Existe en mí un presentimiento del otro y, gracias a esto, puedo experimentarlo porque realmente nunca estoy encerrado en mí mismo: nunca el otro es absolutamente extraño o inaccesible porque el ejercicio de la intersubjetividad permite que yo sea un sujeto en constante apertura, vivenciador de lo otro y, en suma, un sujeto que interpreta y aprehende la diferencia.

Ante esto, es oportuno hacer alusión a las –muy acertadas– palabras de Husserl:

Por ejemplo, experimento a los otros –y como realmente existentes– en unánimes multiplicidades mutables de experiencia; y, por un lado, como objetos del mundo no como meras cosas de la naturaleza, aunque, en un aspecto, también así–. Están, también, en efecto, experimentados como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece. Así entrelazados peculiarmente con cuerpos vivos, como objetos «psicofísicos», están «en» el mundo. Por otro lado, a la vez los experimento como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo, y este mundo mismo que yo mismo experimento; y, además, como teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y, en él, de los otros. (1996; p 151)

Estas palabras no solo confirman que la acusación de solipsista a la fenomenología husserliana es del todo desacertada sino que, además, aportan luz y precisión a nuestro análisis en cuestión: pese a que no atravieso o impregno la conciencia del otro, es claro que, como sujeto del mundo, estoy siempre en capacidad de experimentarlo y, de algún modo,



conocerlo sin necesidad de entrometerme en su entendimiento o moldear sus percepciones con base en las mías. Sin lugar a dudas, este es el significado esencial de lo que Husserl llamó la *armonía de las mónadas*: mi sentido natural de *yo* se autentifica en la medida en que concibo y hago mía toda posibilidad de un *nosotros*, en conjunto con las otras subjetividades. Una vez más, lo intersubjetivo garantizando no solo el vínculo y la correlación con lo otro sino, también, la vivencia de la mundaneidad<sup>11</sup> en todo el alcance de la palabra.

Habiendo, pues, esclarecido el sentido de lo *otro*, hemos de continuar nuestro estudio analizando la forma en cómo configuramos una primera impresión sobre éste (el otro) gracias a los indicios de conciencia o entendimiento que percibimos en él. En el parágrafo 54 de *Meditaciones cartesianas* (1996), Husserl plantea una idea clave para esta observación: reconocemos al otro, en tanto sujeto, por asociación. Es decir, me confronto a mí mismo con el otro y, gracias a dicho acto, puedo considerarlo como un sujeto semejante a mí, con mis mismas capacidades y posibilidades. Esto, en términos concretos, se denomina *parificación*: sobre cómo a partir de la equiparación entre el *ego* y el *álter* se aparecen ambos como *pares*. Esta parificación está constituida por una particularidad esencial: el descubrimiento intuitivo del otro que tiene lugar efectivo en la comparación; parto de mi propia vivencia para entender y nombrar la situación del otro, lo cual me permite conocerlo y reconocerlo, precisamente, como *otro*. La parificación, que a su vez podría considerarse un modo de conocimiento por similitud, es esencial y conveniente únicamente para un primer acercamiento al otro, una primera percepción de él. Esto es debido a que, si bien es válido ubicar al otro paralelamente al mí mismo e descifrarlo bajo mi modo de vivenciar para hacer consideración de sus propias facultades, la aprehensión del otro *yo* no debe agotarse, bajo ninguna circunstancia, en mi propia captación de mundo. Dicho con más claridad, la parificación resulta apropiada para una primera apreciación del otro; reconocer los otros sujetos a través de un ejercicio

---

<sup>11</sup> Lo perteneciente al mundo de manera espacio-temporalmente. La experiencia del mundo en todo su esplendor.

comparativo, es decir, de la relación con mi propio yo, es el primer eslabón con el que hemos de toparnos. El asunto va más allá puesto que, como implícitamente se ha ido sugiriendo a lo largo de estas líneas, existe una *pluralidad* de conciencias: no hay un arquetipo o modelo concreto de conciencia y esto, una vez más, demanda la reafirmación de la diferencia aun en la fuerte consideración de lo semejante. Pero en cuanto a la diferencia refiere, nos detendremos con mayor cuidado más adelante. En cuanto a la parificación, para esclarecer un poco su sentido es adecuado traer a contexto lo dicho por Husserl:

En una asociación parificadora, lo característico es que, en el caso más primitivo, están dados, en la unidad de una conciencia, destacados intuitivamente, dos datos, y que, sobre la base de su aparecer como distintos –por presencia, ya en la paridad pura, o sea, con indiferencia de que estén o no atendidos–, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza; esto es, que, justamente, están siempre constituidos como par. (...) Visto de más cerca, se trata de un mutuo suscitarse vivo, de un solaparse, por lo que hace al sentido objetivo, que va del uno al otro. El solapamiento puede ser total o parcial; en cada caso, posee un grado, y el caso límite es la «igualdad». Como obra de tal solapamiento, se efectúa en los objetos de la parificación una transferencia de sentido, o sea, la apercepción del uno según el sentido del otro (en tanto que partes del sentido realizado en lo que se experimenta no anulen esa transferencia en una conciencia de «diferente»). (1996; p. 176)

La parificación no solo resulta importante gracias a la posibilidad de advertir al otro en tanto sujeto semejante –pero, en todo caso, diferente–, sino que, además, nos da avisos de coexistencia: en la medida en que *yo* considero el *otro* como par, suscito en mí mismo la posibilidad de comunidad. Básicamente, se funda la necesidad de unión entre el *ego* y el *álder*, pues, por suerte, ya no hay incertidumbre en cuanto a la existencia del segundo y, adicional a ello, el reconocimiento por relación me permite atribuirle una trascendencia similar o idéntica de la que yo mismo, como *ego*, gozo. Este primer peldaño, el de la comparación, como hemos vislumbrado, no es de ningún modo gratuito: gracias a esta forma de conocimiento primario podemos permitirnos pensar no solo en la necesidad del otro como semejante sino que, asimismo, nos topamos con el sentido de la identificación, del cómo *yo* me percibo en el *otro*.

A modo de recapitulación, hasta este punto hemos examinado, por un lado, el sentido del sujeto ajeno y de cómo *entramos* en él y, por el otro, la *parificación* o forma de reconocimiento del *áster ego* a partir de la comparación. Por consiguiente, hemos de alcanzar la tercera parte de la observación que en este apartado nos concierne: la acepción de *identificación*. No está demás mencionar que el análisis de estas tres nociones es sobremanera sustancial para la comprensión de la *intersubjetividad* fenomenológica: es ineludible estudiar la estructura de lo *otro* y nuestra relación con éste para lograr comprender –y aprehender– el sentido de la alteridad.

Parafraseando un poco lo que reza el diccionario, *identificación* significa el equiparar dos cosas que naturalmente son distintas con el fin de considerarlas una misma o, por lo menos, semejantes. Esto, sin duda, es lo que hemos observado hasta el momento: la identificación del *mí mismo* con el *otro* es clave para alcanzar su percepción. No obstante, este *identificarse en...* implica una condición un poco más compleja de la que se supone en la parificación, la cual es reconocimiento del otro a partir de lo que yo mismo soy. La *identificación*, por su lado, refiere a reconocer en el *otro* mi mismidad, mi *mí mismo*. Pese a que la identificación pareciera ser el último escalón que debemos alcanzar al momento de la comprensión de la alteridad, no por ello es el menos importante; cuando me percibo a mí mismo y me reconozco en el otro como sujeto, he alcanzado, sin duda alguna, el punto culminante del ejercicio intersubjetivo: la apreciación de la otredad como apodíctica.

Para meditar la magnitud de esta conclusión y su excepcional importancia, veamos lo siguiente:

A partir de mí, que soy la mónada originaria en el sentido de la constitución, alcanzo yo las mónadas otras respecto de mí, o a los otros en tanto que sujetos psicofísicos. (...) Antes bien, el sentido de una comunidad de hombres y el del hombre, que ya como hombre singular lleva consigo el sentido de miembro de una comunidad (...), entraña un ser-recíprocamente-los-unos-para-los-otros que implica una equiparación objetivadora de mi existencia y la de todos

los otros; esto es: yo y cualquier otro como hombre entre otros hombres. Si, poniéndome en su piel, penetro más profundamente en el horizonte de lo suyo propio, daré pronto con que, así como su cuerpo físico-vivo se encuentra en mi campo perceptivo, así también el mío en el suyo; y con que él tiene, en rasgos generales, experiencia de él como mi otro. Daré igualmente con que también varios tienen experiencia los unos de los otros como otros; y, más allá, con que puedo tener experiencia del otro del que se trate no solamente en tanto que otro, sino en tanto que referido él mismo, a su vez, a sus otros y, eventualmente, en una mediatez que hay que pensar como reiterable, simultáneamente referido a mí mismo. (Husserl; 1996; p. 196)

La *Intersubjetividad*, pues, puede manifestarse con una articulación específica de palabras: *ser recíprocamente los unos para los otros*. En síntesis, por fortuna ya no cargamos con el peso de negar la existencia del otro por una pretensión fallida de penetrar en su propia conciencia y una imposibilidad de reconocerlo como sujeto antes que como objeto. Asimismo, el reconocimiento de la otredad nos permite la contemplación de nosotros mismos y la configuración de comunidad que, en últimas, ofrece la incalculable oportunidad de experimentar el horizonte abierto de posibilidades de vivencias aún impoluto. Comprender el modo en cómo reconocemos lo *otro* significa, a su vez, el primer paso que se da para la constitución de comunidad: el otro siendo *par*, siendo mi foco de *identificación*, me asegura que su existencia no se agota en un carácter objetual o cósmico, pues me reconozco a *mí mismo* en él y puede decirse que de lo único que estoy verdaderamente seguro es de que *soy sujeto*. En ese mismo sentido, el *reconocimiento del otro* nos llevará a la configuración de la *empatía*, pero esto tendrá su propio desarrollo en breve.

## 1.2: Sobre la diferencia: reafirmación del otro como semejante

Desde una primera vista, podría resultar irónico traer a confrontación el concepto de *diferencia* cuando tan solo unas líneas más arriba nos preocupábamos por explicar el sentido

de *paridad*. Esto es debido a que la palabra *diferencia* evoca disparidad, desemejanza e, incluso, oposición. Claramente estos parecen ser antónimos de la *parificación*. Sin embargo, esta observación se realiza por muchas razones, entre ellas, la de demostrar que, en cuanto a la *Intersubjetividad* refiere, *paridad* y *diferencia* son conceptos que van completamente de la mano, siendo imprescindibles entre sí. Así, pues, he de subrayar que en el apartado que ahora nos proponemos desarrollar, el meollo del asunto reside en realizar una especie de apología al sentido de lo *diferente* pues, sin éste, lo *intersubjetivo* no tendría el valor que posee y la contundente influencia que ejerce sobre la vida del hombre en comunidad.

Para empezar con esta observación, evaluaremos las siguientes palabras:

La experiencia es conciencia originaria y, de hecho, en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí él mismo «en persona», ante nosotros. Por otra parte, este estar «en persona» no es óbice para que concedamos sin más que no viene aquí propiamente a dato originario el otro yo mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo. Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno. (Husserl; 1996; p. 171)

El proceso de reconocimiento de lo ajeno, del *otro*, está constituido por un trayecto en específico: posterior a haber entendido (gracias a la interpretación de lo *ajeno* como un *sujeto* similar a mí mismo, con igual configuración) que ni se pretende penetrar en la conciencia del álter ego ni es válido dudar sobre su existencia, es necesario dejar claro que la relación por semejanza entre sujetos no puede significar, de ningún modo, una homogeneidad terminante y definitiva. Esto significa que, en una primera instancia, tenemos la percepción y aprehensión del otro gracias a un trabajo de asociación y analogía donde nos ubicamos en la misma posición con lo que para nosotros representa la alteridad. Luego, en una segunda instancia, tras discernir acerca de la estructura y la constitución del *yo ajeno*, comprendemos que dicha alteridad es, en sí misma, un sujeto con una constitución personal: un *otro* poseedor de su propio *mí mismo*, completamente diferente al mío propio. Esto quiere decir que el *otro* es

precisamente *otro* porque posee sus propias vivencias, pensamientos, sentimientos, sentidos, experiencias, emociones, creencias, etcétera, que no me pertenecen, que no dependen de mi propia mismidad y que, en sí mismas, constituyen, por completo, una existencia subjetiva la cual también se desenvuelve en el mismo contexto de mundo en el que se desenvuelve mi *mí mismo* y, como es indudable, es completa e irrevocablemente *diferente* a la mía. Esto es especialmente fascinante debido a que se da apertura a la posibilidad de acercarnos o tener la experiencia de algo que es *ajeno*, de tratar de comprender distintas formas de ver el mismo mundo y, en últimas, de, a partir de aquello que no nos pertenece, que nos es diferente, lograr constituir un sentido de lo común. Es así, pues, como llegamos a nuestro punto cúspide: el resultado de este ejercicio no es más que la configuración de la **empatía** (*Einfühlung*).

Yo no debiera poder decir más que: –Veo un cuerpo que se parece al que el espejo ante mí refleja como mío—. Sin embargo, voy más allá y afirmo que ese cuerpo no es sola o propiamente tal, sino que es un cuerpo orgánico, un “cuerpo propio”, gobernado por una psique, tal como tengo la experiencia de gobernar el mío, que tampoco resulta ser meramente un cuerpo reflejado en el espejo sino un cuerpo precisamente “mío”. La experiencia de que proviene esta dadidad óptico-natural del otro es la empatía. (Iribarne; 1985; p.30)

La experiencia del *otro* comienza cuando éste se aparece ante mi *yo* de forma corporal. Si por alguna razón, nos quedáramos únicamente con esta percepción del otro, es decir, una mera percepción de un cuerpo parecido al mío, la posibilidad de lo *intersubjetivo* quedaría reducida a una nada, puesto que esto no sería más que considerar al *otro* como una cosa (objeto) más del mundo. Así, el paso decisivo para comprender al *otro* como sujeto es la configuración de éste como *hombre* psicofísico necesario para la constitución de mundo objetivo. El mentar al *otro*, el evocarlo y referirme a él como *símil* permite que aquello que es extraño para mí se convierta en indispensable para pensarme a *mí mismo* como vivenciador del mundo, como *sujeto*. Por ende, se aclama el menester de la coexistencia: reconozco al *otro* como sujeto en el mundo y, a partir de allí, me permito no concebirlo como una duplicación de mí mismo, pues él no está reducido simplemente a un cuerpo físico, sin más. El alcance de

la posibilidad de coexistencia no se sintetiza únicamente en poder subjetivizar<sup>12</sup> al *otro ajeno* sino que, además, supone las posibilidades de relaciones o vínculos interpersonales: se considera la magnitud tanto del *él-para-mí-ahí* como del *yo-ahí-para-él*. De ahí el sentido clave de lo empático: me permito experimentar al *otro* como si yo mismo estuviera allá, en su lugar. Asimismo, este *allá* está definido, precisamente, por el carácter de diferencia de lo ajeno. “Allá” significa separado, alejado, apartado; refiere a lo distinto, a la singularidad que convierte al otro en mi *álder ego*.

Julia V. Iribarne<sup>13</sup> en su obra *La intersubjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría, vol. I* (1985) realiza un esbozo de la constitución del *otro* mundano. A modo de paráfrasis, haré breve mención de cada etapa de dicha constitución para dilucidar (y justificar) un poco lo que hasta este punto hemos argumentado. La primera fase es la aparición del cuerpo ajeno que es semejante al mío, la cual es, en concreto, mi primera experiencia del *otro*. Posterior a esto, de forma instantánea se desarrolla la experiencia consciente de mi propio cuerpo, pues gracias a la observación de lo que *yo* soy en mi singularidad, como sujeto primordial, puedo emprender la labor de comprender al *otro* por analogía. Por tanto, la tercera fase es la *parificación*, donde, como ya hemos observado, consigo aprehender al otro gracias a la asociación del *mí mismo* con el *suyo propio*, ubicándome de modo equivalente a él. La cuarta fase, por su parte, implica la enajenación de mi propio cuerpo: salgo fuera de *mí mismo*, de la burbuja donde he estado contenido para lograr ubicarme en el *allá*, es decir, para conseguir experimentar *como si* estuviera en el lugar del *otro*. Así, pues, esta sucesión de estados del *yo* verifican el ejercicio intersubjetivo, obteniendo como resultado la captación y apreciación del otro bajo sus diferencias constitutivas pero sin dejar a un lado la acepción natural de

<sup>12</sup> Utilizo esta palabra como contrario a la palabra *objetivizar*, que refiere (en este estudio) la acción de *cosificar* un algo, en específico, un sujeto. Subjetivizar, entonces, significa la acción de atribuirle al *ego* todo su sentido de *sujeto* similar al *mí mismo*, sujeto primordial.

<sup>13</sup> Julia Valentina Iribarne (s,f) fue una doctora en Filosofía de nacionalidad argentina, especialmente reconocida por ser una investigadora de primera mano en el estudio de la Fenomenología en Latinoamérica. Asimismo, Iribarne trató con especial cautela el tema de la Intersubjetividad fenomenológica e, igualmente, la Fenomenología genética.

semejanza que implica que ambos *ego* son hombres racionales articulados experienciadores de mundo.

Observemos lo siguiente:

Yo no apercibo al Otro como duplicación de mí mismo sino “con modos espaciales de aparición iguales a los que yo tendría si fuera hasta allá y estuviera allá”. El cuerpo físico, que luego será del Otro, se me presenta en el modo del allá y es apercebido como cuerpo propio del *álder ego*, con su indicación aquí en su propia esfera monádica y la intencionalidad constitutiva que produce sus modos de darse. (...) Me recuerda mi aspecto corporal, **como si yo estuviera allá**. Aunque no se trata de un recuerdo intuitivo, se da en este caso un apareamiento con mi cuerpo como unidad sintética del modo de aparición evocado y de todos los que le son familiares. De este modo el cuerpo externo allá alcanza analógicamente el sentido de cuerpo propio a partir del mío y consecuentemente el sentido cuerpo propio de otro mundo primordial, siempre por analogía con lo que se presenta en el mío. (...) Esto quiere decir que se me presenta gobernando su cuerpo propio como centro de su mundo y como viéndome a mí mismo en ese mundo con los mismos caracteres con que yo lo veo a él. Lo veo como sujeto para ese mundo respecto del que a su vez me reconoce como sujeto. (Iribarne; 1985; p. 34)

Con esto, no solo confirmamos que la consideración de la alteridad es imprescindible para mi propia experiencia sino que, además, comprendemos que *yo mismo* soy para el otro *ego* un *álder*, porque él para sí mismo es también un *ego primordial*, lo cual reafirma que, desde todos los ángulos posibles de observación, no hay nada más certero y determinante de lo subjetivo que el carácter de lo diferente: la diferencia es lo que, en gran parte, nos permite la constitución de comunidad, la aprehensión y comprensión del otro y el desarrollo de la *empatía*, de comprender la otredad con sus singularidades y su necesidad tajante para mi propia subjetividad. Porque, como resulta evidente, no estamos solos en el mundo. No somos *egos* solitarios ni poseedores de un todo. Por el contrario, nuestra experiencia personal e íntima no es más que un alfiler en un pajar, pese a que en la individualidad represente la totalidad.

---



---

### 1.3: Empatía: un primer paso hacia el verdadero sentido de la Intersubjetividad

A modo de preámbulo, no está demás mencionar que en este último fragmento del primer capítulo de nuestra investigación en curso, la pretensión principal es realizar un análisis del concepto de *empatía* como fundamento de la teoría intersubjetiva, teniendo como bases sólidas las consideraciones siguientes: el vínculo entre la mismidad y la alteridad, la relación entre las subjetividades y el mundo y, en suma, el sentido de la trascendencia del *otro*. Por consiguiente, cito las palabras de Dan Zahavi para trazar la ruta interpretativa de esta sección final:

Sobre la base de consideraciones de este tipo, se ha argumentado que nosotros no percibimos primero un cuerpo físico para luego inferir en un movimiento posterior la existencia de una subjetividad extraña. Por el contrario, en el encuentro cara a cara, no estamos confrontados ni con un mero cuerpo, ni con un alma escondida sino con un todo unificado. Vemos la ira del otro, sentimos su aflicción, no inferimos la existencia de esas emociones. De este modo, se ha requerido que nunca podríamos resolver el problema de las otras mentes a menos que entendiéramos que el cuerpo del otro difiere radicalmente de los objetos inanimados, y que nuestra percepción de este cuerpo es muy diferente de nuestra percepción ordinaria de los objetos. La relación entre el otro y yo no está establecida de antemano por el camino de una inferencia analógica, sino por el contrario, se debe tener en cuenta que existe un modo distintivo de conciencia, a menudo denominada empatía o simplemente ‘*Fremderfahrung*’, la cual nos permite experimentar los sentimientos, deseos y creencias de los otros más o menos de una manera directa (2013; p. 86)

Primero, es importante resaltar en las palabras del filósofo danés lo que ya hemos revelado en párrafos anteriores: si bien el otro se nos presenta originalmente como un cuerpo físico, el ejercicio intersubjetivo o de reconocimiento de la alteridad permite que, como

sujetos, comprendamos que aquél que se nos aparece es algo más que una mera corporalidad. De esto, es válido asegurar que la preocupación principal de la intersubjetividad es, entonces, entender que el modo de aprehensión del *otro* es distinto del modo de aprehensión de los objetos inanimados u ordinarios del mundo. Con precisión, dicho resultado da pie a la consideración de la *empatía* que, como hemos visto de forma muy breve, refiere a la capacidad o posibilidad que tiene la conciencia del *yo* para captar, asimilar y comprender las vivencias ajenas del *otro*, logrando así su explicitación y entendimiento.

Ahora bien, otro aspecto importante que podemos inferir de lo dicho por Zahavi es la co-subjetividad derivada de la empatía: poder experimentar desde *allá*, desde la óptica de lo otro, nos deja en evidencia una conclusión crucial: el *sujeto* es un *ser-en-el-mundo*, lo cual fundamentalmente significa que el sujeto es un ser esencialmente *social*: somos seres *para* otros y *con* otros. Esto, sin duda alguna, es *empatía* en su máxima expresión. En palabras de Husserl, *llevo siempre a los otros en mí*<sup>14</sup>. No soy un ente arrojado en el mundo sin más, no soy la unidad final que reúne todas las cosas ni, mucho menos, mi mismidad es el centro del mundo y la autoridad máxima de las vivencias del mismo. Soy un *ser-para-la-sociedad*. Soy un sujeto especialmente empático, con la magnífica capacidad de reconocermé a mí mismo en el *otro ego* diferente y, a partir de dicho reconocimiento, comprender lo que la otra subjetividad en sí misma es y representa.

En consecuencia, el sentido de la *empatía* sugiere que la aprehensión del otro, el encuentro de mi mismidad con la alteridad, no es únicamente de carácter racional o científico, epistemológico o gnoseológico. Incluso, este encuentro entre subjetividades es también un resultado y efecto de lo empírico, la costumbre, la vivencia; en últimas, la *ética*. Es, en esta aseveración, en donde encontramos la justificación de la trascendencia del otro y, en la misma

---

<sup>14</sup> **Ich trage alle Anderen in mir** . Cf. Husserl, E. Zur Phanomenologie der Intersubjektivität. Den Haag Martinus Nijhoff, The Hage Netherlands, 1973, p. XLIXI. (Hua XV). Cf. igualmente: Iribarne, J. Valentina. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires. 1988 Vol 2. P.382.

medida, la consideración del sujeto como trascendental. Por añadidura, la *intersubjetividad* es, a su vez, *Intersubjetividad trascendental*, configurada de esta manera gracias a la formación de comunidad en el horizonte del mundo objetivo. Según Husserl:

Dicho con más precisión: el mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva realizada (y por realizar) de modo ideal e incesantemente unánime (una experiencia intersubjetivamente mancomunada), está referido por esencia a la intersubjetividad constituida ella misma en la idealidad de una apertura sin fin; intersubjetividad cuyos sujetos singulares están provistos de sistemas constitutivos que se corresponden y conexionan los unos con los otros. Según esto, a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una «armonía» de las mónadas: precisamente, esta constitución singular armónica en las mónadas singulares; y, por consiguiente, le pertenece también una génesis que transcurre armónicamente en las mónadas singulares. (1996; p. 170)

Así, podemos entender dos cosas: primero, la *Intersubjetividad* es, a grandes rasgos, la capacidad que como sujetos tenemos de experimentar lo característico de lo *otro* revelado en el *mí mismo*. Y, segundo, que la constitución primera del mundo objetivo se da gracias a la formación de comunidad, la unión entre mismidad y alteridad, el vínculo entre sujetos trascendentales. Esto último es lo que Husserl, de manera bellísima, denomina *armonía de las mónadas*. Igualmente, aseveramos y reconfirmamos el hecho de que el sentido de la empatía no es una repetición o duplicación del mí mismo en el *otro*. Por el contrario, la *empatía* sugiere abandonar la creencia de que mi *mí mismo* es la esfera donde todo gira alrededor. Así, pues, la *intersubjetividad* como *empatía* es la facultad que como *ser-para-otro* poseo para ponerme en el lugar el *yo ajeno* y, gracias a dicha acción, *comprenderlo*.

Para Husserl, la *empatía* refiere a la apercepción experiencial del *álder ego*, concibiéndolo, en esa medida, como un *sujeto trascendente*. **Empatía**, en concreto, actúa tanto como la condición de posibilidad de constitución de la *alteridad* como de la *mismidad*: en mi propio *yo* se compone *otro yo* y viceversa, dejando en claro que la experiencia del otro es, también, de carácter trascendental. Coloquialmente hablando, yo soy condición de

posibilidad de ser para el otro y el otro es condición de posibilidad para mí mismo. Soy en el mundo porque soy un ser para lo *común* a partir de lo *otro*. La *empatía*, en últimas, sugiere que mi propia mismidad necesita de lo *otro* para cobrar sentido. No existe modo más legítimo de vivir la vida que efectuando mi ser para lo colectivo, para la comunidad.

**Capítulo segundo:** *Del Mundo de Vida como pre-horizonte universal: el suelo originario para la cultura*

Mas a la aprehensión le precede siempre la afección,  
que no es un afectar de un objeto aislado e individual.  
Afectar significa destacarse del contorno que siempre coexiste allí,  
y atraer sobre sí el interés, eventualmente el interés cognoscitivo.  
El contorno coexiste allí como un ámbito de lo previamente dado,  
de lo pre-dado pasivamente, es decir, de un estar dado previo que siempre está ahí  
sin que se le agregue nada, sin que se le dirija la mirada captadora,  
sin que despierte el interés.

*Edmund Husserl*

**Consideraciones preliminares**

Luego de haber tenido la lupa sobre el concepto de *Intersubjetividad*, resulta pertinente continuar nuestra observación en curso con el análisis de aquello que Husserl nominó *Lebenswelt*, lo que al español se traduce como *Mundo de vida*. Esto es así debido a que uno de los propósitos de esta investigación es, en definitiva, comprender ambos conceptos no solo de modo concatenado sino, también, como correlativos: correspondientes, convenientes e imprescindibles entre sí, recíprocamente. Ahora, pues, similar a como examinamos el primero de los conceptos en el capítulo anterior, hemos de hacerlo con el término que en esta segunda parte nos atañe.

Antonio Ziri3n Quijano (1950) en su obra *Breve diccionario anal3tico de conceptos husserlianos* (2017), nos expone el significado elemental de *mundo*, al cual hemos de referirnos como punto de partida:

El mundo es aqu3, dicho sencillamente, el 3mbito de ser, el “continente”, de todos los objetos considerados dentro de la actitud natural, o, dicho de otro modo, de todos los objetos apereibidos naturalmente. El mundo es el mundo circundante de la vida cotidiana. As3, mundo y naturaleza vienen a ser conceptos sin3nimos. Todo lo apereibido precient3fica y prefilos3ficamente es mundano, natural. Por ello mismo, el mundo, la naturaleza, es lo que ante todo queda puesto “entre par3ntesis” cuando se asume una actitud filos3fica o cuando la reducci3n fenomenol3gica se lleva a cabo deliberadamente. (p. 59)

Seg3n las palabras de Ziri3n, podemos advertir que la consideraci3n que hacemos del concepto *mundo* es, en este caso, una interpretaci3n del sentido primigenio del t3rmino. Esto es *mundo* como referente de lo natural; *mundo* como lo cong3nito y corriente que constituye nuestro contexto f3sico exterior, all3 donde nos desenvolvemos y llevamos a cabo todas las acciones que constituyen nuestro habitual modo de proceder. Esta conceptualizaci3n de mundo conlleva el sentido de lo cotidiano, es decir, la forma de experimentar m3s genuina y ordinaria, una forma que, evidentemente, est3 lejos de ser un resultado de la racionalizaci3n o del ejercicio del pensamiento. *Mundo*, entonces, es la inmediatez misma. El aqu3 y el ahora de nuestro desarrollo vital, un horizonte que podr3amos determinar como transparente, pues no se encuentra manipulado por las prescripciones de la raz3n humana. Como bien lo dice Ziri3n, *mundo* es todo lo que intuimos o comprendemos de un modo que no depende de la raz3n cient3fica o filos3fica; este sentido de *mundo* es previo a todo tipo de juicio intelectual o de racionalizaci3n cient3fica. Precisamente, esto hace que podamos caracterizarlo como *natural* y, en esa medida, como incuestionable. Esto, sin duda alguna, nos permite entrever que el *mundo* no puede ser rechazado: no podemos negar la existencia de lo mundano pues este es el suelo espec3fico que se nos es dado de manera elemental para la experiencia.

Por otro lado, como hemos dicho al principio de este apartado y como bien lo advierte el título del capítulo en curso, el concepto que ahora acapara todo nuestro interés es el de *Lebenswelt* o *Mundo de vida*. Este término fue utilizado por Husserl especialmente en la tercera parte de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991) para referenciar y distinguir aquel mundo vital cotidiano y circundante que hace las veces de nuestro suelo originario para la vivencia. Continuando, entonces, con nuestro método para dilucidar conceptos, traeremos a colación, de nuevo, a Jose Ferrater Mora en *Diccionario de Filosofía, tomo II* (1964) con su significación de *Lebenswelt*:

(...) El mundo circundante vital es el mundo vivido y no —o todavía no— "tematizado". Es el mundo de "lo que se da por sentado o supuesto" — el mundo de las *Selbstverständlichkeit*<sup>15</sup>. Ahora bien, este mundo no tiene por qué ponerse aparte como indigno de descripción e investigación. En rigor, se trata de un mundo extremadamente rico, el mundo de los "fenómenos 'anónimamente' subjetivos". Ni la ciencia objetiva, ni la psicología, ni la ciencia universal de lo subjetivo ni la filosofía se han hecho tema de este "mundo de lo subjetivo" (...) El *Lebenswelt* es, en efecto, como la suma de las "franjitas" y de los "horizontes" en los cuales emergen y se constituyen los hechos "mundanos". Pero justamente porque el *Lebenswelt* no es propiamente un hecho, sino un "horizonte de hechos", no es comparable al "mundo natural" — el cual es uno de los elementos del *Lebenswelt*. El *Lebenswelt* no es dado de una vez para siempre, sino que se desarrolla —acaso históricamente— y tiene "formas" y "estilos". Este *Lebenswelt*, sin embargo, no es lo que aparece "primero" en la experiencia natural; tiene que ser, por así decirlo, "reconquistado" de tal experiencia, lo mismo que de las interpretaciones científicas y otras, por medio de una "reducción". Así, el estudio del *Lebenswelt* es una fenomenología: la fenomenología "mundana" (*weltliche*). Por eso la reducción del *Lebenswelt* precede a todas las demás reducciones fenomenológicas — o, si se quiere, el desenterrar el *Lebenswelt* precede, en el orden del saber, a la reducción trascendental fenomenológica. (p. 24)

De la conceptualización que realiza Ferrater sobre *Lebenswelt*, es primordial que destaquemos la distinción necesaria que existe entre *mundo* y *mundo de la vida*. Aparentemente, hablar de *Lebenswelt* parecería dirigirnos a la misma conceptualización que

---

<sup>15</sup> Lo evidente, lo aparente con naturalidad.

hemos hecho de *mundo natural*, sin embargo, caeríamos en un error inminente si lo pensamos así; *Lebenswelt* se diferencia de *mundo* en el momento en que el primero se estima como *en desarrollo*. Si bien *Mundo de vida* indica mundanidad, subjetividad y, en alguna medida, cotidianidad, éste no acarrea el sentido de *naturalidad* originaria u ordinaria que *mundo*, a secas, sí conlleva. *Lebenswelt* refiere al mundo circundante subjetivo que, sin ser racionalizado científica o filosóficamente, es el mundo que actúa como el espacio para el desarrollo del conocimiento y del pensamiento a través de la vivencia, de la vida experiencial. *Lebenswelt*, a su vez, es incuestionable: tampoco puede ser debatida o desmentida, pese a que sea un mundo sin tematizar. La diferencia esencial radica en que *mundo* se queda en su consideración de espacio *natural y originario*, mientras que *Lebenswelt* indica la exigencia de *ir más allá*, partiendo de las vivencias que tienen lugar, precisamente, en la cotidianidad.

Habiendo dicho esto, es evidente que aún queda mucho por esclarecer en cuanto al concepto de *Mundo de vida*, el cual será nuestro tema de investigación central en las siguientes páginas. Como se ha dicho al principio, la idea es comprender la observación fenomenológica de Husserl para, de ese modo, realizar la consecuente cohesión con el sentido de *Intersubjetividad* y, así tejer nuestra respuesta a la pregunta inicial: ¿de qué modo el reconocimiento de la otredad es imprescindible para la configuración de sociedad? Porque, cabe mencionar, *Lebenswelt* de un modo u otro nos conducirá al sentido de *sociedad* en tanto que *cultura*, pero esto lo iremos viendo a lo largo de la observación ulterior. Así, pues, resta por mencionar que este análisis tendrá como base sólida algunos apartados de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, parte III* (1991) y de *Experiencia y Juicio* (1980), entre otros.

---

## 2. Análisis del concepto de Mundo de Vida (*Lebenswelt*) en algunos párrafos de la III parte de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991) y de *Experiencia y Juicio* (1980)

Cuando hablamos de la fenomenología husserliana necesariamente tenemos que pensar en ella como un proceso, como un tejido que se va realizando paso a paso, con precisión y diferentes fases. Este tejido, a pesar de que es *uno* solo, no es en su totalidad el *mismo*; la fenomenología de Husserl, entonces, ha de pensarse como si estuviese en constante evolución. De ahí que nos tomemos el atrevimiento de diferenciar un *primer* y un *segundo* Husserl. No obstante, aunque podamos dividir el pensamiento de Husserl en dos (o incluso tres) etapas, no ocurre con él lo que sí ocurre con otros filósofos como Wittgenstein o Platón que, al momento de formular sus segundas posiciones, rechazan o niegan las primeras. Con esto quiero aludir a que, generalmente, una *segunda* parte de un filósofo sustituye la *primera* parte, cambiando así el rumbo de la investigación y, en concreto, derogando los resultados obtenidos en la primera instancia. Como hemos dicho, esto no ocurre con Husserl pues, a lo largo de su filosofía, él no anula ningún planteamiento previo. El *quid* del asunto radica en que, aunque podamos captar diferentes posturas o acepciones a lo largo del desarrollo de la fenomenología husserliana, estas posturas no se contradicen entre sí porque antes de ser una anulación son, realmente, un progreso o un despliegue de las observaciones precedentes. Ahora bien, realizar este preámbulo es importante debido a que el tópico que en esta segunda parte de la investigación nos interesa (el del *Mundo de vida*) es el último peldaño de la evolución fenomenológica husserliana, si con osada vacilación afirmamos que es una filosofía ya acabada.

*Mundo de vida* o *Lebenswelt* es una noción que Husserl expone en su obra de una forma muy cautelosa y, a primera vista, poco evidente. Es mencionada en distintas investigaciones del fenomenólogo pero en este análisis nos centraremos específicamente en



algunos párrafos de la tercera parte de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Asimismo, haremos referencia a algunos párrafos de *Experiencia y Juicio*. A modo de contextualización, he de mencionar que *Crisis* es el primer volumen de una serie de títulos inconclusa, compuesta por tres partes. En esta primera fracción, Husserl pretende evidenciar ciertos presupuestos en la historia de la filosofía que, de algún u otro modo, han de ser repensados, refutados o rebatidos con el fin de elaborar juicios de las ciencias modernas que se resguarden en la idea de *Lebenswelt*, siendo esta el exponente máximo de la *fenomenología trascendental*. Antes de comenzar, considero adecuado traer a contexto las palabras de Husserl que pueden ayudarnos a entender, un poco, el sentido de esta observación:

Pero es claro que la pregunta por el propio y constante sentido de ser de este mundo de vida tiene ya un buen sentido para los hombres que viven en él, antes de plantear la pregunta general por su función para una fundamentación evidente de las ciencias objetivas. Los hombres no siempre tienen intereses científicos, e incluso los científicos no están siempre ocupados con tareas científicas; tampoco existió siempre en el mundo, como la historia enseña, una humanidad que habitualmente viviera inmersa en intereses científicos instaurados desde hace mucho tiempo. Así, pues, el mundo de vida existía para la humanidad ya antes de la ciencia, al igual que también prosigue su forma de ser en la época de la ciencia. De este modo, el problema del modo de ser del mundo de vida puede exponerse en y para sí; cabe instalarse por completo en el suelo de este mundo lisa y llanamente intuitivo, cabe dejar fuera de juego todas las opiniones y conocimientos objetivo-científicos, para, entonces, examinar en general qué tareas «científicas», esto es, aquellas que hay que decidir con validez general, se yerguen en atención a su propio modo de ser. (1991; p. 129)

A partir de esto, partamos por la siguiente premisa: el *Mundo de vida* es el mundo que es **autoevidente**. Una palabra que podría funcionar como adjetivo principal de *Lebenswelt* y exponer su sentido de forma precisa e inmediata es *circundante*; el *Mundo de vida* es circundante ante las subjetividades y esto advierte, necesariamente, que es el mundo que *envuelve*, que cobija, que está-ahí ya *dado* previamente. En esto radica su autoevidencia: el que *Lebenswelt* sea circundante, sea adyacente a las subjetividades y esté dado previamente

significa que actúa como superficie elemental para el ejercicio de la experiencia. Esto nos permite hacer una conjetura básica: el mundo autoevidente, por obvias razones, no puede ser negado. Él ya *es*, y de eso no cabe duda alguna. Los objetos del *Mundo de vida circundante* están ya pre-dados para nosotros, para nuestra aprehensión y vivencia. De esto, el que sean objetos que están supuestamente ya *siendo*, lo cual implica que el ser de ellos es un ser válido antes de que nosotros, los *sujetos*, realicemos algún ejercicio o juicio de conocimiento sobre ellos. Aquí, el conocimiento que logramos de las cosas es, ciertamente, posterior al ser de la cosa misma, evidenciándonos que nuestra forma de conocer los objetos no afecta directamente su existencia. El objeto es *verdaderamente* ya una cosa antes de ser nominada lingüísticamente o reconocida por la razón humana. Este objeto que *es en verdad* constituye el *Mundo de vida circundante*, nuestro suelo para la vivencia. En *Experiencia y Juicio* Husserl afirma lo siguiente:

Todo lo que como objeto existente constituye una meta del conocimiento es algo que existe en el terreno del mundo considerado sin duda como existente. Algo singular, que se supone existe en ese mundo, puede resultar que no exista, y el conocimiento puede en casos individuales corregir las opiniones sobre el ser; pero no sólo indica que en vez de ser así es de otro modo, de otro modo en el terreno del mundo que existe como totalidad. Este *terreno universal de la creencia en el mundo* está presupuesto por toda *praxis*, tanto por la *praxis* de la vida como por la *praxis* teórica del conocimiento. El ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido, de lo que nunca se duda y que no ha sido adquirido primero mediante la actividad judicativa, sino que ya es presupuesto para todo juicio. *Conciencia del mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia* y no algo adquirido mediante un acto de asentar el ser [Seinssetzung], que se presenta *ex professo* en el contexto de la vida, un acto de aprehensión como existente [als daseinend] o tal vez del juicio existencial predicativo. Todo esto presupone ya la conciencia del mundo en la certeza de la creencia. (p. 31)

Husserl pretende dejarnos muy en claro que nuestro ejercicio judicativo no es algo que afecte esencialmente a los objetos que, como él dice, existen en el terreno del mundo. Esto certifica que no solo los objetos del mundo son autoevidentes sino que, además, poseen un ser inherente a ellos que ni puede ser negado o dudado ni es delimitado por la razón humana.

Podría afirmarse, entonces, que la actividad que realiza la razón sobre los objetos del mundo está fundamentada concretamente en la aprehensión e interpretación del *Mundo de vida circundante*, de donde no solo constituimos todo tipo de conocimientos gracias a ser animales pensantes y articulados sino que, también, se nos es permitido el desenvolvimiento experiencial, la experimentación misma de los objetos que ya son y que están-ahí, previamente dados. De hecho, los objetos del mundo autoevidente son la fuente de atracción y esfuerzo de la razón; el entendimiento humano trabaja sin descanso para inteligir, descifrar y entender los objetos que se aparecen como ya existentes y que ponen en marcha, precisamente, el fluir mismo de las vivencias. De esto es claro que sin objeto no hay vivencia ni juicio.

¿Por qué es importante hacer especial énfasis en todo esto? La razón no se agota en que estemos tratando de interpretar y analizar el sentido de *Lebenswelt*. Este interés va más allá y tiene su justificación precisamente en la investigación que realiza Husserl acerca del desarrollo tradicional o histórico de las ciencias de occidente, que abarca, por cierto, toda la historia del conocimiento humano y no solamente el conocimiento rigurosamente científico. Como antes ya se había mencionado, el precursor de la fenomenología emprende una labor verdaderamente arriesgada puesto que, por lo que parece obvio, hacer implícitamente un desmonte de la tradición histórica podría considerarse una sentencia de muerte propiamente ejecutada. Ahora bien, toda esta investigación adquiere significación en cuanto pensamos lo siguiente: los juicios de la razón, los grandes sistemas filosóficos, los más impresionantes tratados de investigación, los ensayos, artículos, fragmentos e, incluso, aforismos nacidos gracias al ejercicio del entendimiento lógico humano son, en su mayoría, resultados de una forma de ver el mundo específica, esa donde el hombre es el foco, el centro o el núcleo del *todo*, de la vida, la existencia y el mundo mismo. Esto se da así en cuanto el sentido de mundo

que se tiene parte, precisamente, de la razón humana, es decir, cuando la configuración del mundo obedece a la forma en cómo la facultad intelectual del hombre actúa.

Cuando Husserl propone que hay un mundo que no solo es autoevidente sino que, además, es previo a nosotros, a toda experiencia humana, es claro que marca un antes y un después en las consideraciones acerca del *mundo*. Además de inquirir que el mundo no depende de nosotros ni de nuestras facultades racionales para poder *ser*, sugiere que, a su vez, es él mismo nuestro presupuesto necesario para existir. En palabras concretas: el mundo sin sujetos puede seguir *siendo*, mientras que el sujeto sin mundo no puede *ser*. Aunque digamos el mundo mediante el lenguaje, mediante la palabra, esto no significa que el mundo necesariamente tenga que ser *dicho* para *ser*. Su validez no depende de la nominación. Asimismo, el sujeto es a su vez un objeto del mundo y tiene que reconocerse a sí mismo en cuanto tal. Frente a esto, recurrimos a lo siguiente:

Aprenderemos a comprender que el mundo, que es constantemente para nosotros en la fluida transformación de las formas de dación, es una adquisición espiritual universal, y que lo es en tanto que figura devenida y que, al mismo tiempo, continúa deviniendo como unidad de una configuración espiritual, en tanto que una figura de sentido —en tanto que figura de una subjetividad universal funcionante en último extremo—. En relación con ello, a esta realización constituyente del mundo pertenece esencialmente el hecho de que la subjetividad se objete a sí misma como subjetividad humana, como parte integrante del mundo. Toda consideración objetiva del mundo es consideración en el «afuera», y solo aprehende «exterioridades», objetividades. La consideración radical del mundo es una consideración interna sistemática y pura de la subjetividad «que se exterioriza» a sí misma en el afuera. (Husserl; 1991; p.p. 118-119)

Es así como afirmamos que el sujeto, para *ser* sujeto, parte del suelo listo para la vivencia que le ofrece el mismo *mundo circundante*. El mundo previamente dado ofrece, sin lugar a dudas, la posibilidad de la vida práctica, del despliegue del hombre como *ser-en-el-mundo* y *ser-para-el-mundo*. *Lebenswelt* actúa para el hombre como el horizonte de posibilidad de experiencias que está constituido por evidencias meramente originarias, de

donde él (el hombre) abstrae sus percepciones y sus primeros vestigios de conocimiento. A partir de estas consideraciones, es posible prever o suponer que el *mundo de vida circundante* es en sí mismo precientífico, previo a todo tipo de nombramiento del pensamiento pero, a su vez, es un horizonte cargado de sentido y posibilidad de significaciones. Es el espacio infinito en donde el sujeto encuentra una fuente inacabada de objetos para el conocimiento y la experiencia. Gracias a todo esto, aparecen varias incógnitas como la forma de dación de los objetos, la forma de conocerlos y el modo en cómo los juicios racionales definen las cosas del mundo o la constitución del sentido del mundo entre los sujetos. Empezaremos, pues, a tratar de clarificar estos cuestionamientos para, de ese modo, dar luz también al sentido de *Lebenswelt* que nos expone Edmund Husserl.

En primer lugar, nos interesa comprender la relación sujeto-objeto que, obviamente, tiene lugar en el suelo del mundo vital. La primera afirmación al respecto que hemos de hacer es la siguiente: antes que nada los sujetos somos, verdaderamente, objetos del mundo. Nuestra subjetividad se alcanza gracias a la reflexión que logramos acerca del entorno vital. Sin embargo, el decir que somos “objetos” del mundo no debe suponer, de ningún modo, un carácter despectivo sobre el sujeto ni mucho menos sobre el mundo mismo. Este *ser objetos* indica, en concreto, que somos también parte de la magistral configuración que el mundo vital y autoevidente tiene por composición. De ahí no solo la seguridad en cuanto a la propia existencia del sujeto sino, además, la seguridad en cuanto a la existencia del *otro sujeto*, que es una consciencia vivenciadora de mundo, como *yo*. En palabras de Husserl:

Nosotros somos en este mundo objetos entre objetos, por expresarlo desde la perspectiva del mundo de vida; esto es, somos en tanto que siendo aquí y allá, somos una lisa y llana certeza experiencial, previamente a toda constatación científica, sea ésta fisiológica, psicológica, sociológica, etc. Por otra parte, somos sujetos para este mundo, esto es, somos en tanto que sujetos-Yo que se refieren a él experimentando, pensando, valorando, actuando teleológicamente, sujetos-Yo para los que este mundo circundante sólo tiene el sentido de ser que en cada caso le han dado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras

valoraciones, etc., y en los modos de validez (de la certeza de ser, de la posibilidad, eventualmente de la apariencia, etc.) que nosotros, en tanto que los sujetos de validez, consumamos actualmente a este respecto, o bien que poseemos desde antes como adquisición habitual que portamos en nosotros como valideces de ser de este o aquel contenido, valideces que son susceptibles de ser actualizadas cuando se quiera. (1991; p.109)

Somos *objetos de mundo* en cuanto nuestra existencia no depende de un juicio de la razón o del entendimiento y, a la vez, somos *sujetos en el mundo* en cuanto nuestros juicios derivados de la razón empiezan a hacer suyo el mundo vital gracias a la nominación, la interpretación y la significación de los objetos que hay en él. Es la razón lo que nos hace sujetos pero, sin ella, sin la razón, somos en esencia *seres de mundo*, *seres-para-el-mundo* y *seres-en-el-mundo*. Tenemos la magnífica posibilidad de ser simultáneamente sujetos y objetos del mundo en cuanto éste es el horizonte universal que nos permite el desenvolvimiento de la experiencia, disponiendo para nosotros el espacio donde nuestras acciones y nuestras formas de proceder tienen lugar, donde se efectúa nuestro *vivir* mismo. Este *vivir* incluye tanto experiencia como racionalidad, incluye ejercicios de la consciencia como acciones experimentales. Todo esto, además, parte de una sola cosa: los objetos que constituyen el mundo. Nuestra propia existencia está determinada y marcada por los objetos con los cuales tenemos contacto en nuestra vivencia del mundo vital y gracias a ellos es que podemos efectuar la reflexión, el discernimiento y todas las actividades de la facultad racional humana.

En segundo lugar, es importante esclarecer el sentido de lo “objetivo” que conlleva el preguntarse por la dación de los objetos mismos. Ante esto, surge la pregunta que desde siempre ha perseguido a los estudios filosóficos: ¿qué es lo real? ¿Cuál es la realidad? Generalmente esta pregunta ha sido respondida con la concepción del *mundo objetivo* o verdadero. Sin embargo, es bastante inquietante que sea de este modo puesto que este *mundo objetivo* es, en específico, una configuración formada por la lógica humana, es decir, es un

producto de las acciones judicativas del hombre. Este *mundo objetivo* contiene las conclusiones que los sujetos han logrado a partir de los ejercicios de su razonamiento reflexivo y crítico. Esto, sin duda, ha de ser cuestionado, puesto que se nos presenta la conceptualización de los objetos del mundo de un modo deformado en tanto que no se aparecen como son en *sí mismos*, sino como la razón del hombre los abstrae y los interpreta.

Decir que el *mundo objetivo* es la representación de lo real y lo verdadero podría suponer un grave error, ya que siempre habrá que preguntarnos si la racionalización humana es lo suficientemente perfecta para poder comprender y definir los objetos del mundo sin apartarse, en lo absoluto, de lo que el objeto es en *sí mismo*. Por otro lado, las subjetividades que vivencian el mundo vital en todo su esplendor, en su totalidad, sin pretensiones o limitaciones científicas probablemente puedan entender e interpretar el *mundo* en su forma más originaria y verdadera. Husserl dijo:

Pase lo que pase con la realización o realizabilidad de la idea de la ciencia objetiva en atención al mundo espiritual (así pues, no sólo en atención a la naturaleza), esta idea de la objetividad domina toda la *universitas* de las ciencias positivas de la modernidad, y, en el uso lingüístico general, domina el sentido de la palabra «ciencia». En esta medida, aquí ya hay de antemano un naturalismo, en tanto que este concepto es tomado de la ciencia natural galileana, de modo que el mundo científicamente «verdadero», el mundo objetivo, está constantemente pensado de antemano como naturaleza en un sentido lingüístico ampliado. Ahora bien, el contraste entre lo subjetivo del mundo de vida y el mundo «objetivo», «verdadero», reside en el hecho de que este último es una substrucción lógico-teórica, la substrucción de algo fundamentalmente no perceptible, fundamentalmente no experimentable en su propio ser-sí-mismo, mientras que lo subjetivo mundano-vital está caracterizado en su totalidad precisamente por su experimentalidad real. (1991; p. 133)

Así, podemos asegurar, entonces, que *realidad* puede enunciarse como todo aquello que es verdaderamente experimentable y, en la misma medida, demostrable de un modo intersubjetivo, con otros sujetos. Este acercamiento con lo probablemente *real* tiene lugar en el *Mundo de vida*, lo cual nos lleva a aseverar que *Lebenswelt*, además de ser el suelo amplio

para la experiencia y el horizonte de sentidos es, a su vez, el espacio o la superficie concreta para la concepción de principios y planteamientos científicos que, posteriormente, constituyen aquel *mundo objetivo*. Todo esto gracias al pleno desarrollo de la subjetividad a partir de su correspondencia y sus vínculos con los objetos del mundo vital.

En última instancia, hemos de dejar expuesto el sentido específico (o por lo menos lo más específico posible) de *Mundo de vida*. Para esto, lo menos pretencioso y más acertado es seguir al pie de la letra lo dicho por Husserl:

El mundo de vida —por recordar lo dicho repetidas veces— está para nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el «suelo» para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo. Vivir en vela es estar en vela para el mundo, ser constante y actualmente «consciente» del mundo y de uno mismo en tanto que viviendo *en* el mundo, es vivencializar realmente, consumir realmente la certeza de ser del mundo. (1991; p. 150)

*Lebenswelt* es, en pocas palabras, el «suelo» universal de la vida humana en el mundo, el espacio donde se efectúan las vivencias, experiencias y relatividades de cada subjetividad. Es el mundo propiamente compuesto por espacio y tiempo que contiene las cosas o los objetos dados con anterioridad para ser aprehendidos y vividos. *Mundo de vida* es el terreno universal que permite y da pie al desarrollo cognoscitivo del hombre, a la ejecución de su facultad lógico racional como modo innato de conocimiento. *Lebenswelt* es el espacio mundano vital que permite, además, el encuentro y la unión correlativa de distintas subjetividades, de donde se extrae la experiencia y el sentido mismo de vivir. Porque, ¿qué significado o, incluso, belleza, tendría estar en el mundo, con una posibilidad inagotable de experimentar lo que se nos está en *donación* pero en **soledad**? ¿Qué de vitalidad habría en ser



uno solo, sin relatividades que contrasten o subjetividades que se entrelacen entre sí y configuren el reconocimiento del horizonte donado con amplitud?

---

## 2.1: Del Mundo de Vida como cultura

«Cultura», desde una primera impresión, puede ser un término especialmente ambiguo. Ahora mismo se habla sobre *cultura* o sobre *lo cultural* de muchísimas formas posibles; cultura como contexto social, cultura como concepto homólogo de civilización, cultura como espacio común específico que comparte costumbres y tradiciones, etc. No obstante, el sentido de cultura que aquí nos interesa es ese que hace las veces de sinónimo de *civilización*. Antes de empezar a desarrollar estas ideas, es adecuado mencionar que cultura, por ejemplo, desde antaño ha sido un término que en sentido filosófico advierte un alejamiento de lo *natural*: desde la Grecia clásica se pensaba a lo *cultural* como el resultado de todo un desarrollo de la razón humana, todo un constructo del entendimiento que, además, terminaba funcionando para regular a la masa. La *cultura*, según sus mayores detractores, iba en contra de lo natural y funcionaba como mecanismo de control sobre los hombres para así, similar a las normas, moderar y poner límites a las acciones humanas gracias a la atracción por la costumbre y, en esa medida, el orden. Esto es importante porque además de poner en confrontación la acepción de *natural* con *cultura*, cual antónimos, se nos indica que la pregunta por lo *cultural* es una pregunta que ha estado sobre la mesa desde tiempos inmemoriales.

Ahora bien, con respecto a nuestra investigación, en cuanto pensamos en el sentido de *Mundo de vida* puede intuirse la necesidad de hablar de cultura y, a la vez, de naturaleza. Con lo que respecta a la segunda, como hemos deducido a lo largo de este segundo capítulo,

*Lebenswelt*, desde una primera vista refiere a aquello que es natural en la medida en que acoge lo *previamente dado*, los objetos en sí mismos, sin estar ellos permeados por los resultados judicativos del hombre. Sin embargo, el sentido de *Lebenswelt* no se agota en esa naturalidad porque además de ser el suelo originario para la experiencia, es el horizonte de sentido donde el hombre se desenvuelve y construye o configura sus propias ideas, creencias, conocimientos, verdades, etc., gracias a lo que abstrae del mundo circundante cotidiano y congénito. De esto es claro que el sentido de *Mundo de vida* de algún modo rompe esa creencia antigua (y quizá aún aceptada por muchos) de que *naturaleza* y *cultura* son conceptos que se rechazan y se contrarían entre sí. Todo esto nos ofrece muchas posibilidades de pensamiento pero, sin ánimo de dispersarnos y extendernos en palabras que podrían estar de más, partiré por la siguiente afirmación para dar inicio al despliegue del análisis en cuestión: cultura significa o refiere a las transformaciones de lo circundante que el espíritu realiza a través de su consciencia y vivencia del mundo. Transformaciones que no son, de modo alguno, hechas en vano o carentes de sentido, propósito e intenciones. Jose Ferrater escribió, en el tomo I de su diccionario, unas palabras bellísimas que perfectamente pueden hacer las veces del mejor preámbulo posible:

Pero los objetos culturales no necesitan ser forzosamente objetos de la Naturaleza, elaborados y cultivados, como lo es el campo labrado o el trozo de mármol esculpido; pueden ser también, y son en la mayor parte de los casos, objetos no representados a través de una entidad natural: mitos, leyendas, creencias religiosas, organizaciones políticas, ideas científicas, prácticas morales, costumbres. Toda esa gran cantidad de objetos, que pueden o no estar encarnados en un objeto natural, pero que en todos los casos hacen referencia a un valor o disvalor, constituyen el mundo de la cultura, cuya diferencia (por lo menos conceptual) con respecto al mundo simplemente natural comienza a reconocerse hoy con todas sus consecuencias y en toda su amplitud. (1964; p. 390)

Ferrater nos advierte sutilmente que lo cultural trasciende, incluso, los límites de la naturaleza, pues si bien es cierto que uno de sus puntos de partida es el de la superficie fáctica del mundo, también las metamorfosis de la cultura tienen lugar en lo intangible, que no es

más que una característica plenamente humana. Solo el hombre tiene consciencia de lo intangible, piensa en ello y le da forma y vida nominándolo con las palabras, aplicándole sentido y coherencia mediante el lenguaje articulado. Así, pese a que los resultados culturales obtenidos a partir de la facticidad sean de suma importancia, en definitiva lo que más constituye ese sentido de “lo cultural” son los constructos psicológicos, etéreos e impalpables que, en resumidas cuentas, son el reflejo o la representación de nuestra forma de ver y vivir el mundo y, en concreto, el mundo vital cotidiano.

Hay un gran error en el que hemos incurrido al ejecutar nuestra facultad de entendimiento haciendo juicios críticos, científicos y filosóficos sobre las cosas del mundo para alcanzar la tan deseada verdad o conocimiento verdadero. Este error consiste en algo muy específico: desmeritar o restarle trascendencia a aquello que está previo a lo pensado y constituído lógica, científica y críticamente. Obviar o negar la importancia de nuestro punto de partida, siendo este la base sólida de nuestro pensamiento y el desarrollo de nuestro intelecto, es casi tan grave como pretender encontrar una verdad absoluta sobre el mundo y la vida, cuando las relatividades de lo subjetivo son irrevocablemente ilimitadas. Esto, además, conduce a un problema aún mayor: vilipendiar y restarle importancia a todo aquello que no esté erigido con fundamentos lógico racionales, además “comprobados” mediante distintos métodos creados, por cierto, por el mismo ejercicio de la lógica científica racional. Esto, en palabras concretas, quiere decir que se elude la importancia de lo precientífico, de la opinión, la primera impresión y la percepción original e intuitiva que, a pesar de no ser un constructo directo de la lógica, es el resultado más originario, puro y vivaz del entendimiento humano. Husserl, en *Crisis*, lo advierte así:

Lo realmente primero es la intuición «meramente subjetivo-relativa» de la vida precientífica en el mundo. Ciertamente, el «meramente» tiene para nosotros, como antigua herencia, la despectiva coloración de la *δόξα*. Naturalmente, en la misma vida precientífica nada tiene de ello; aquí es un ámbito de buena acreditación y, a partir de aquí, de conocimientos

predicativos bien acreditados y de verdades exactamente tan aseguradas como lo exigen los proyectos prácticos de la vida —proyectos que determinan su sentido—. El desprecio con el que el científico que sigue el ideal moderno de objetividad trata todo lo «meramente subjetivo-relativo», no modifica nada en su propia manera de ser, al igual que tampoco modifica nada el hecho de que tenga que ser suficiente para este mismo científico siempre que recurre, y tiene inevitablemente que recurrir, a ello. (1991; p. 131)

Si negamos lo innato y necesario de la vida precientífica, básicamente negamos nuestra forma de experimentar y conocer elementalmente el mundo. Aquella entrega absoluta y radical a lo científico, esa limitación de la existencia a lo riguroso y lo racional, provoca que nos olvidemos del sentido del mundo vital circundante y cotidiano, ese que nos permite, precisamente, la vivencia. Sin el espacio o la superficie que tenemos para danzar y permitir que la razón *sea* de formas entusiastas y con resultados exitosamente lógicos y certeros, en efecto, ni el propio desarrollo de la razón podría realmente *ser* algo. Esta híper exaltación de lo científico conlleva, inauditamente, el olvido de que *somos-seres-para-el-mundo* porque el foco se ubica iluminando principalmente el ser *seres-en-el-mundo* o, peor aún, que *el mundo-es-para- y-por-nosotros*.

En este orden, el problema que se manifiesta es una configuración de *cultura* centralizada, por un lado, en los resultados científicos o, por lo menos, permeados de rigurosidad y, por otro, en una pretensión de verdad universal que condiciona, queramos o no, todos los movimientos y formas de proceder del hombre. Según esto, el resultado es que lo ofrecido por el mundo circundante sea específicamente utilizado y considerado según nuestros intereses generalmente individuales; básicamente, esta centralización (o reducción) significa la limitación o el condicionamiento del horizonte de posibilidades de una forma enteramente desacertada, porque de ello solo podría surgir un sesgo de la vitalidad misma. Cabe aclarar que el problema no está en dirigir mi propia subjetividad a partir de preceptos específicos que abstraigo a raíz de mis vivencias a través de mi mundo circundante, pues esto es absolutamente necesario para el adecuado desarrollo del entendimiento y la vida misma. El

erro ocurre cuando, a partir de la colectividad, se pretende rechazar la relatividad de las subjetividades e instaurar principios exactos, inamovibles e, incluso, indiscutibles e irrefutables. De esto obtenemos la cultura de la opresión, imposición y coacción que, contra todo pronóstico, parece haber alcanzado niveles inverosímiles.

De esta manera, podemos percatarnos de que el problema no es la ciencia misma o los ejercicios de la razón sino, más bien, la configuración de una cultura que olvida su propio punto de partida: el *Mundo de vida circundante* y que, en el peor de los casos, asume que nunca se parte de lo intuitivo, vital o subjetivo, sino, que el punto de partida es inmediatamente una composición enteramente científica. Guillermo Hoyos Vásquez, con su claridad característica, convenientemente nos expone lo siguiente:

(...) Con esto contrasta cómo para Husserl el mundo de la vida termina por ser la dimensión universal en la que se manifiesta el ser, el *médium* originario de su darse y aparecer para una conciencia. El mundo no es un objeto, tampoco es la simple suma de los objetos y sujetos en el mundo, ni es concepto genérico. El mundo es primero que todo horizonte, pluralidad y diversidad, contexto universal de sentido y fuente inagotable de comprensión, orientación y validación de pretensiones de verdad, rectitud y autenticidad. (1993; p. 139)

Con esto, Hoyos Vásquez pretende indicar y dejar en claro que lo que denominamos como *ser-ahí-en-el-mundo* es verdaderamente el modo congénito de ser del hombre. Es desde el mundo donde el hombre logra edificar todos sus pensamientos, juicios, críticas y, en últimas, verdades. Es a partir del mundo vital que el hombre, como hemos dicho, tiene permitido *ser, hacer y tener*. Por esto mismo, el sentido de cultura o el constructo cultural que se realice debe, necesariamente, estar directamente ligado a esta consideración, no desprenderse de ella ni mucho menos negarla. Si esto es de este modo, hay una conclusión clarísima: la *cultura* sería, sin duda, un espacio humanizado y no simplemente científico.

*Lebenswelt*, sin lugar a dudas, es humanidad. Y lo es no porque el hombre sea el centro de él (porque ya hemos visto que esto de ningún modo es así), sino porque es en la

vitalidad que nos ofrece el vasto horizonte de posibilidades de experiencia donde el hombre, como animal antes que cualquier otra cosa, alcanza su verdadera humanidad, su *ser* humano. En la experiencia vivida tanto individual como colectivamente; en el encuentro con el otro, entendiendo que la vida en el mundo es como un lienzo que se pinta en común, mancomunadamente. Entendiendo, además, que *ser-en-el-mundo* y *ser-para-el-mundo* es, en realidad, el resultado de una creación artística o la belleza en su mero esplendor; *ser* en el *Mundo de vida* es *ser con otros* gracias al espacio cultural que él mismo (Lebenswelt) nos entrega, para que no solo creemos científicamente sino, también, intuitivamente. «Cultura» no es simplemente erudición o sabiduría. *Cultura* es, también, *vivir* a partir (y gracias) del mundo circundante vital, instintivo, limpio, despojado e imperecedero. Vivir a partir de lo precientífico para alcanzar lo científico, el conocimiento y, a la vez, permitirse la experiencia de lo común y lo dinámico. Y, por último pero no menos importante, vivir *con* y *para* los otros, aprehendiendo las relatividades nacidas de la subjetividad y el encuentro con el *áltre ego*.

---

## **2.2:** De la necesidad del reconocimiento de la otredad para la experiencia del Mundo de Vida

Si tuviéramos que explicar el sentido de *Lebenswelt* en una sola frase, esa sería sin duda “suelo originario para la experiencia humana”. Como hemos visto hasta el momento, *Mundo de vida* refiere a ese mundo autoevidente que está ahí para nosotros, dado previamente para ser vivenciado, interpretado, conceptualizado, nominado, etc. Asimismo, hemos advertido la configuración de nuestras relaciones con los otros, puesto que si hay algo absolutamente verídico es que el mundo está compuesto tanto por objetos como por otras

subjetividades. Siendo así, es momento de encontrar el punto de convergencia exacto entre *intersubjetividad* y *Mundo de vida*, el cual hemos venido percibiendo y rastreando a lo largo de estas páginas.

Partimos por una premisa básica y concreta: yo, como sujeto, no estoy *solo* en el mundo. Esta aseveración podría parecer de cierto modo innecesaria, puesto que cualquiera puede pensar que, lógicamente, el mundo es, en últimas, el espacio donde un conjunto de subjetividades tienen lugar. Sin embargo, ese “tener lugar” no indica inmediatamente que hay un reconocimiento entre ellas o que, al menos, existe un vínculo específico. Por tanto, tenemos entonces dos modos de percibir al *otro* en el mundo: primero, como algo que está ahí de algún modo siendo y, segundo, como algo que está ahí de algún modo siendo y que, además, es mi *álder ego*: es un sujeto de la misma manera en que yo lo soy, que vive el mundo con sus propias percepciones lo que, básicamente, me sugiere la existencia de la relatividad y la diferencia. ¿Por qué mencionar todo esto? La respuesta es muy sencilla: porque los hombres hemos tendido tanto a encerrarnos en nuestra propia consciencia que el análisis y la aprehensión del otro ha pasado a un plano al que pocas veces hacemos alusión. Es decir, hablamos de *subjetividad* en la medida en que esa *subjetividad* significa una observación a partir del *mí mismo*. Hablamos de *mundo* pero específicamente del modo en cómo el *mí mismo* percibe e interpreta ese *mundo*. De ahí que nuestra forma de decir el mundo sea, en primera instancia, de un modo individual y no colectivo, lo que conlleva dificultades apenas notorias a simple vista pero que pesan considerablemente en el momento en que nos preguntamos por la vida social y por *lo humano*.

Husserl, en el párrafo 33 de Crisis nos dice claramente lo siguiente:

Naturalmente, este último [mundo de vida] nos está dado a todos nosotros en tanto que personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta, así pues, en cualquier conexión actual con los otros y, de este modo, nos está dado como «el» mundo, el mundo de todos en

común. En esta medida, como hemos expuesto detalladamente, este mundo es el constante suelo de validez, es una fuente siempre lista de autoevidencias, una fuente a la que recurrimos sin más ni más, bien en tanto que hombres prácticos, bien en tanto que científicos. (1991; p. 128)

Cuando el fenomenólogo dice “el mundo de todos en común” no está haciendo una simple referencia a que el suelo, por decirlo así, es compartido con otros sujetos. Esta proposición va más allá, sugiriendo implícitamente que dicha *comunidad* comprende un vínculo entre sujetos puesto que si el mundo está dado de la misma manera para todos, esto necesariamente denota que mi comprensión individual no puede significar, de ningún modo, lo absolutamente verdadero, válido, certero o verídico. Es decir, para la comprensión del *mundo* es fundamental el encuentro de las subjetividades, logrando así una visión colectiva de éste que todos, en su individualidad, experimentan. El problema, por tanto, no es más que el olvido o la omisión del *otro*. Este olvido no supone el extremo de rechazar su existencia sino que, más bien, refiere a la gravedad de vivir una vida a partir de una centralización del propio *ego*, donde el otro es, generalmente, desestimado. Hay solo un resultado de todo esto: la formación de sujetos sumidos en su propia individualidad que experimentan el mundo, finalmente, de un modo egoísta, sin hacer consideración de las innumerables posibilidades de subjetividades. Esto, sin duda alguna, es el primer causante de las graves problemáticas sociales que padecemos como sociedad.

En este sentido, entramos directamente en el tópico que nos interesa: la necesidad de las relaciones intersubjetivas para la experiencia propiamente dicha del *Mundo de vida*. Como hemos podido observar en el subcapítulo anterior, *Lebenswelt* se nos aparece como un espacio para la cultura en tanto que configuración social; es en el *Mundo de vida* donde tiene lugar la construcción de la civilización, es decir, la conformación social, económica, política, artística, etc., que se teje entre subjetividades, lo cual no es más que el resultado de la convergencia de visiones del mundo circundante con el propósito de con-vivir con el otro en el mismo espacio



y tiempo. Dichas visiones son construidas gracias a la experiencia mundana vital que, como sujetos, nos tenemos permitida gracias al infinito horizonte de posibilidades que se despliega a partir de los objetos pre-dados del *mundo*. Es en este punto, entonces, donde hemos de recordar un presupuesto inamovible y trascendental: el mundo nos es dado a *todos* de la misma manera para ser aprehendido pero gracias a la relatividad característica de lo subjetivo podemos obtener perspectivas de mundo diferentes que deben confluír para construir la tan anhelada *verdad* sobre las cosas. Así, resulta evidente que solo mediante la unión racional de perspectivas se puede intentar decir el mundo y *conocerlo*, de alguna manera. La perspectiva de una subjetividad, individualmente, jamás puede traer consigo misma la veracidad culminante sobre los *qué, cómo, por qué y para qué* del mundo circundante. Para aportar luz a estas proposiciones, vayamos a las palabras de Husserl:

De ese modo, la consciencia del mundo está en un movimiento constante, el mundo siempre es consciente en cualesquiera contenidos de objetos en la transformación de las distintas maneras (intuitiva, no intuitiva, determinada, no determinada), pero también en la transformación de la afección y de la acción, de modo tal que siempre existe un ámbito global de afección y los objetos afectantes en su marco son tan pronto temáticos tan pronto atemáticos; pero entre ellos estamos nosotros mismos, que pertenecemos siempre ineludiblemente al ámbito afectivo, siempre funcionando como sujetos-acto, pero solo ocasionalmente funcionando temática y objetualmente en tanto que objetos de la ocupación con nosotros mismos. Evidentemente, esto no solo rige para mí, el Yo en cada caso individual, sino que en el vivir los unos con los otros tenemos dado previamente el mundo en intercomunicación mutua de los unos con los otros, y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo este al que pertenecemos en tanto que mundo para todos nosotros y en tanto que dado con anterioridad en este sentido de ser. Y en tanto que funcionando constantemente en la vida en vela, también estamos funcionando los unos con los otros en las múltiples forma de la consideración comunitaria de objetos comunales dados con anterioridad, esto es, en el pensar los unos con los otros, en el valorar, proyectar y actuar los unos con los otros. (1991; p. 113)

La vivencia del mundo, por tanto, no se agota en la primera acepción de él, que es en concreto individual. La vivencia del mundo traspasa las barreras de lo particular para alcanzar el punto clave de convergencia subjetiva. Y, según Husserl, desde el primer momento en que

aprehendemos el mundo debemos tener claro que *mi* percepción no es la única ni la absoluta, sino que el mundo está dado para todos de la misma manera y ello, además, es una invitación directa a comunicarme con el otro, a percibir también al otro y comprender conjuntamente el mundo que nos ha sido previamente dado. Esto nos recuerda aquel ejemplo revelador de Husserl donde nos explicaba que, a pesar de que dos sujetos estemos viendo el mismo objeto, no estamos viéndolo nunca desde el mismo ángulo, ni de la misma manera ni con los mismos supuestos previos, lo cual indica que de un mismo objeto pueden crearse innumerables ideas, juicios y sentidos. En el momento en que intuimos que un objeto puede ser interpretado de distintas maneras, entendemos que el *reconocimiento de la otredad* es la piedra angular de la vida en el mundo y, en esa misma medida, del conocimiento lógico y racional del mismo.

Ahora bien, para ahondar en el tema de *reconocimiento de la otredad* partimos por el siguiente supuesto: el *Mundo de vida*, además de ser un horizonte amplio de sentido donde tiene lugar la dación de los objetos para la vivencia es, a la vez, un constructo a partir de la unión de las diferentes subjetividades, con sus formas relativas de experimentar e interpretar los objetos. Esto en concreto quiere decir que la unión de las relatividades implica no solo la interpretación y vivencia de los objetos que se nos donan sino, además, la interpretación y vivencia del *otro* sujeto, que también parece estar en donación. Este es el primer eslabón del proceso para *reconocer* al otro: intencionalmente aprehender la subjetividad ajena sin caer **nunca** en una enajenación o represión de la misma. Esta instancia procura el respeto de lo subjetivo en la medida en que se comprende que cada *ego* posee su propia vivencia anímica y racional sobre el mundo en donación, lo cual abarca tanto resultados de la facultad del entendimiento y la razón como de la experiencia propiamente cotidiana y precientífica. Así, el *reconocimiento de la otredad*, en esencia, significa la aceptación y comprensión de las infinitas posibilidades de imagen de mundo que emergen a partir de las ilimitadas

subjetividades. De esto se desprende la siguiente aseveración: *reconocer* otro ego como subjetividad de ningún modo significa penetrar en su consciencia, puesto que esto no solamente es imposible sino que, además, es absurdo. *Reconocimiento de la otredad* tiene una característica específica: aprehender el áter ego en su *diferencia* e interpretarlo únicamente partiendo de ese supuesto, para así procurar *ponerse en su lugar*, alcanzando el punto definitivo del reconocimiento: la *empatía*.

Dicho esto, podemos observar con mayor claridad la imperiosa necesidad de la comprensión del *otro* como *otro semejante* para la posibilidad de vivencia del mundo vital circundante. Esto es, reconocer al otro es entender que, efectivamente, no solo soy un *ser-para-el-mundo* sino que, además, soy un *ser-para-los-otros*, pues mi propia existencia en el mundo supone ya la necesidad de una correlación con el otro, de vínculos irrevocables con mis áter ego. Schütz y Luckmann en *Las estructuras del mundo de la vida* (2001) enuncian lo siguiente:

El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado. Al mismo tiempo, las objetividades y sucesos que se encuentran ya en este ámbito (incluyendo los actos y los resultados de las acciones de otros hombres) limitan su libertad de acción. Lo ponen ante obstáculos que pueden ser superados, así como ante barreras que son insuperables. Además, solo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes y solo en él podemos actuar junto con ellos. Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre. (p. 25)

La observación principal que hemos de hacer a raíz de estas palabras es que el mundo vital es, ante todo, un presupuesto por el sentido común. Es decir, no pensamos verdaderamente en nuestro contexto mundano o en el sentido de los objetos que nos rodean hasta que entendemos que estamos, necesariamente, inmersos en una *comunidad*. Para aclarar esto, veamos un ejemplo: sin sentido de lo común realmente nunca nos preguntaríamos por el

significado de una cosa, puesto que no dudaríamos en aseverar que ese significado es plenamente lo que se desprende de mi propia experiencia de la cosa. Por tanto, incluso apenas con la intuición de estar en un espacio común con entes *semejantes a mí mismo*, comprendo que mi percepción individual debe entrar a conjugarse con las percepciones de los *otros*, lo cual indica una necesidad de mancomunidad y, a la vez, de intercomunicación. Palabras más, palabras menos, la acepción del *Mundo de vida* conlleva imprescindiblemente el desarrollo de la *Intersubjetividad*.

Con las palabras de Husserl podemos aseverar aún más esta observación:

Experimentando, viviendo en general en tanto que yo (pensando, valorando, actuando), yo soy necesariamente un Yo que tiene su Tú, su Nosotros y su Vosotros, soy el Yo de los pronombres personales. Y del mismo modo necesariamente yo soy y nosotros somos en la comunidad yoica correlatos de todo aquello que apostrofamos como siendo mundanamente, de aquello que en el apostrofar, en el nombrar y discutir, en el fundamentar cognoscitivo, ya presuponemos siempre como susceptible de ser experimentado en común, como aquello que en la comunidad de la vida de consciencia, en tanto que una vida no aislable individualmente, sino mancomunada interiormente, está ahí para nosotros, es real, vale para nosotros; pero constantemente de modo tal que el mundo es nuestro mundo común, necesariamente en validez de ser. (1991; p. 128)

Así, como conclusión para este apartado y como preámbulo del próximo, afirmamos que somos *seres en comunidad* y que, debido a ello, pertenecemos a la *humanidad*.

### **2.3: Ser en el mundo: consideraciones sobre la humanización del hombre**

“¿Qué es humanidad?” es una pregunta bastante osada, puesto que nos encontramos de frente con un mar abierto de posibilidades y con la ambigüedad en su máximo esplendor. Probablemente a través de la historia universal, “humanidad” ha sido una incógnita pensada

infinitas veces. Sin embargo, también es una palabra que solemos usar con poca deliberación previa: un concepto normalizado, que se ha perdido en la habitualidad de la vida. No obstante, de lo que sí tenemos certeza con respecto a este concepto es que, según su uso, es un término que está directamente ligado a una idea de ética; la *humanidad*, además de representar el conjunto de entes humanos, simboliza aquella sensibilidad o acciones afables que potencian la vida en comunidad. Ahora bien, si entendemos la humanidad como el reflejo de la sociedad, se aparece ante nosotros -por pura intuición- la imagen de millones de seres humanos enfocados en el ideal que se ha ido construyendo desde antaño: la producción, el avance tanto técnico como tecnológico, la búsqueda de una verdad absoluta e irrevocable, la coronación de las ciencias que llaman “duras” o exactas, la necesidad de riqueza y poder y, en gran medida, una centralización del *ego* que termina convirtiéndose en egocentrismo individualista. Sin duda alguna, más que pensar en el sentido benigno de *humanidad*, lo que percibimos directamente es el sentido de lo contrario a ella: la deshumanización.

Para aclarar mejor la idea anterior, pensamos en esto: con el paso del tiempo, el hombre poco a poco se ha dedicado a transformarse mediante un desarrollo y progreso constantes, creando o, mejor dicho, encontrando capacidades que en todos los casos se han convertido en el fundamento de la vida feliz. Con todo esto, no podemos más que encontrarnos con hombres que han perdido el amor por el mundo que se encuentra a su alrededor debido a que lo aprehenden específicamente como un útil, algo para sacar provecho y que ha de servir para el cumplimiento de ciertas necesidades o ciertos deseos humanos. Heidegger, en *La pregunta por la técnica* (2003), hace referencia a esta problemática diciendo:

Prestemos atención a lo desazonador que impera allí, aunque sea para medir desde lejos y por un instante, la contraposición que se expresa en estos dos títulos: ‘El Rhin’, construido en la central de energía eléctrica, y ‘El Rhin’, nombrado desde la obra de arte del himno sinónimo de Hölderlin. Pero, se responde, el Rhin es de todas maneras un río de la comarca. (p. 125)

Esta situación propuesta por el filósofo alemán nos permite pensar que el cambio que se puede ejercer en una sola cosa es abrupto, en varios sentidos: evidentemente el hombre es tan poderoso que posee la capacidad de alterar y modificar incluso la naturaleza. Esto, en una primera vista, no parece un problema, puesto que es reflejo del raciocinio humano y de sus grandes capacidades, por lo cual no tendría que ser una amenaza; el problema que se aparece en esta situación específica (y que nos sirve para explicar diferentes situaciones similares) es que el hombre, guiado por su deseo de control y poder, olvida el valor que poseen las cosas que están a su alrededor: la naturaleza, los *otros* sujetos, los animales o, incluso, cualquier objeto inanimado. En este orden de ideas, hemos de considerar que nos encontramos frente a hombres que pierden constantemente ciertos vestigios de *humanidad*, donde el ejemplo más claro es el reemplazo que se hace a las emociones, las pasiones, la ética o la felicidad (enmarcada, específicamente, en un bienestar correspondiente con una moralidad sin intereses egoístas), por una vida de placeres equivalente a adquisición constante de bienes materiales, búsqueda de poder, deseo de sobrepasar al otro, pereza y atracción por lo fácil.

¿Qué posición ocupa el ejercicio fenomenológico en todo esto? Tenemos que mencionar que la fenomenología, más allá de pretender hacer de la filosofía una ciencia, es en sí misma una ciencia de la vida misma. Por tanto, ¿de qué mejor modo puede aparecérsenos la excelencia, la bondad, la felicidad y demás virtudes para la existencia humana que a través de un ejercicio arduo el cual, como resultado, proporcione un acercamiento al mundo en su completa naturalidad? El humano, que es tan racional, debería comprender que todas las riquezas, el mejor modo de proceder y el mayor bienestar posible, se encuentran en preocuparse por conocer las cosas como *son*, pues esto, evidentemente, va a tener como efecto una consideración de *lo otro* que aparece, de lo otro que está *en* el mundo. La fenomenología es la filosofía o la ciencia o la disciplina o la corriente, más humanizante: la fenomenología está en un constante fluir, está abierta al cambio y es, precisamente, porque el mundo cambia

y la vida fluye. La fenomenología posibilita que cambiemos nuestra vista y nos preocupemos por ver el mundo como es, en su esencia, lo que ocasiona que nos demos cuenta de la relación necesaria que existe entre sujeto-mundo y, especialmente, entre sujeto-sujeto. Husserl, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1962) hace mención de algo bellísimo que puede fundamentar el carácter más humano de la fenomenología:

De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como como cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. (2013; p. 66)

Gracias a esto hemos de observar, antes que nada, que la fenomenología es aquello que nos hace entender que el hombre no es lo único o lo predominante, que no debe haber paso para un individualismo, ni mucho menos para un egocentrismo; la fenomenología nos hace entender que el hombre sin el mundo no es nada, que el hombre y el mundo son una correlación necesaria. Para comprender esta correlación imprescindible, nos acercaremos a la propuesta Husserliana específica en *Experiencia y Juicio* (1980):

(...) el campo de percepción que pertenece a todo momento de la vida es ya de antemano un campo de “objetos”, captados como tales en cuando unidades de “experiencia posible” o, lo que es lo mismo, como posibles sustratos de actos cognoscentes. Es decir: lo que nos afecta desde el campo de trasfondo, pre-dado cada vez pasivamente, no es un algo del todo vacío, un dato cualquiera (no tenemos la palabra adecuada), que todavía carece de cualquier sentido, un dato de absoluto desconocimiento. Más bien, el desconocimiento es siempre un modo de conocimiento. (1980; p. 39)

Así, cabe mencionar varias cosas que complementarán la propuesta planteada sobre la relación de la fenomenología con la vida misma, con lo práctico. Primero, nos remitimos a

pensar en el sentido de experiencia que podemos considerar: una experiencia amplia que no solo abarca la cosa dada y la certeza de ella, sino también la comprensión de todos los asuntos que competen a la cosa, incluso como mera creencia. Esto nos interesa en la medida en la que entendemos que no hemos de comprender a la experiencia simplemente como una vivencia de la cosa en cuando se aparece, debido a que los objetos están antes de cualquier actividad cognoscitiva o del entendimiento y, básicamente, permiten que podamos conocer. Como hemos venido analizando a lo largo de esta investigación, el objeto pre-dado, objeto dado y partícipe del mundo, es necesario y posee una autonomía: no es dependiente existencialmente del sujeto, por tanto, no depende de la aprehensión que este (el sujeto) pueda realizar.

Ahora bien, el objeto pre-dado, para el entendimiento, es un objeto supuesto el cual, posteriormente, gracias a la sensibilidad y a la facultad de conocer, se puede determinar ya no solo como una creencia lejana sino como un algo que se ha definido o un algo al cual se le ha encontrado el sentido exacto. Es decir, fenomenológicamente hablando, el objeto posee una existencia propia. Pero, a pesar de que no haya una centralización en el ego, se le atribuye a él cierta prioridad puesto que es el sujeto quien tiene en sus manos la capacidad para pensar y dar sentido a las cosas que se le aparecen. Los sujetos viven el mundo que se presenta ante ellos, por lo tanto, nos queda en la mente que el problema es el modo en cómo dichos sujetos se mueven en él, en el mundo, humanamente siendo. Es de este modo como llegamos al punto de análisis que más nos inquieta: cómo somos en el mundo *con* los otros, que también *están* siendo.

Por esta razón, partimos –como es oportuno- trayendo las palabras de Husserl a contexto:

Así pues, sea como sea consciente el mundo en tanto que horizonte universal, en tanto que universo unitario de los objetos que son, nosotros, cada Yo, cada hombre y nosotros los unos con los otros en tanto que vivimos los unos con los otros en el mundo, pertenecemos al mundo



que precisamente en este «vivir-los-unos-con-los-otros» es nuestro mundo y el cual es y es válido para nosotros de un modo conforme a consciencia. (1991; p. 113)

Hay una advertencia clara: ser consciente del mundo no es solo ser consciente de las cosas que hay en él, en tanto objetos, sino, además, ser consciente del otro y su forma de pertenecer al horizonte mundano. Como bien lo dice Husserl en el fragmento, *vivir-los-unos-con-los-otros* es, en últimas, el verdadero sentido de *estar* y *ser* en el mundo. Así, el ejercicio intersubjetivo es absoluto e irrevocable: pertenecemos al mundo en compañía y la percepción del mismo se concreta, finalmente, en comunidad. De esto, y en relación con lo que hemos venido planteando, lo humano es, por tanto, *universal* y *necesario*. Ahora, cuando decimos “lo humano”, estamos haciendo una referencia directa, precisamente, a aquello que es constituido intersubjetivamente, a la forma en como, mancomunadamente, vivimos el mundo. Así, podemos afirmar que, pese a que la experiencia originaria del mundo vital sea plena y necesariamente individual, la configuración verdaderamente objetiva del mundo se da a partir del encuentro con el otro, de los vínculos y las conexiones intencionales entre sujetos y, en ese mismo sentido, del *ponerse en el lugar del otro*, para permitirse entender la relatividad o individualidad del otro que, por cierto, no es más que el ejercicio empático propiamente dicho.

Finalmente, nos queda por hacer una última aseveración: entender que *ser-en-el-mundo* significa, a su vez, *ser-para-los-otros*, permite que empecemos a comprender el riesgo que significa ver y aprehender al *otro* como un objeto y no como un *álder ego*, lo cual es, sin lugar a dudas, el resultado mayor y más peligroso de la deshumanización del sujeto: la cosificación del otro.

**Capítulo tercero:** *De la fenomenología como ruta para enfrentar el problema de la Impersonalidad*

Quien por todas partes ve solamente naturaleza,  
 naturaleza en el sentido y, por así decirlo, con los ojos de  
 la ciencia de la naturaleza, es precisamente ciego para la esfera del espíritu,  
 el dominio peculiar de las ciencias del espíritu.  
 No ve personas ni *objetos* que cobran sentido por obras personales  
 —no ve, pues, *objetos-de-“cultura”*—;  
 no ve propiamente personas, aunque se ocupe con personas en la actitud del  
 psicólogo naturalista.

*Edmund Husserl*

### Consideraciones preliminares

A lo largo de esta investigación, que se encuentra cerca de alcanzar su punto conclusivo, nos hemos ocupado en analizar dos de los conceptos fundamentales de la filosofía fenomenológica husserliana: Intersubjetividad y Mundo de vida. El análisis de ambos términos ha permitido que comprendamos varias cosas, entre ellas, la configuración del sujeto como un *yo* que se encuentra en un *mundo vital* compartido con *otros yo* y, a su vez, la forma en cómo cada uno de los *yoes* se desenvuelve en dicho *mundo vital*. Es decir, hemos observado las relaciones sujeto-mundo y sujeto-sujeto que son, en últimas, el punto clave del estudio ahora en curso. En medio de esta observación, nos hemos topado con factores sustanciales para las incógnitas que nos impulsan y que se fundamentan en dilucidar tópicos como el desarrollo, composición y definición de las relaciones interpersonales y sus efectos y participación en la configuración del sentido de la *cultura*.

Hemos interpretado, a través de estas líneas, tres cosas de suma trascendencia: primero, que el ejercicio intersubjetivo, es decir, el reconocimiento del *otro* sujeto precisamente como *sujeto* alterno a mí, conlleva la necesidad e importancia de *ponerme en su lugar*, ejerciendo una posición específicamente *empática* basada en reconocer al otro como mi *álder ego*, asumiendo su propia autonomía y su *alteridad*, sin dudar de su existencia ni alienándole o pretendiendo penetrar en su relatividad individual. Segundo, que nos

desenvolvemos en un horizonte extenso de posibilidades, donde no solamente nos encontramos a nosotros mismos como sujetos sintientes y pensantes sino que, además, nos encontramos con el *otro*, viviendo el mismo mundo vital que está en donación ante nosotros, siendo éste ya en sí mismo una configuración precisa y concluida, pero que tenemos la fortuna de aprehender desde la relatividad para, así, encontrarnos con los otros y, mancomunadamente, construir cultura, es decir, edificar ideas de mundo en comunidad y, de la misma manera, *vivir el mundo* comúnmente. Tercero que, debido a lo previamente mencionado, nos reconocemos no simplemente como *seres-en-el-mundo* sino, más ampliamente, como *seres-para-el-mundo* y *seres-para-los-otros*. De esto, que tanto la *Intersubjetividad* como el *Mundo de vida* sean condiciones de posibilidad entre sí, mutuamente.

Ahora bien, llegando al punto culminante de este estudio, la pretensión final se apoya en el interés por analizar el problema que, en el marco de lo práctico, impide la correlación entre sujeto-sujeto y, de ello, la correlación sujeto-mundo. Es decir, el propósito concreto de esta tercera y última parte de la investigación es analizar aquello que podemos denominar como el *obstáculo* que impide la construcción de sociedad basada en la certidumbre de que, efectivamente, somos *seres-para-el-mundo* y *seres-para-los-otros*. Una sociedad que, por tanto, está cimentada en los principios de la *empatía*, es decir, del reconocimiento del otro como *sujeto* y no como *objeto* o simple *cosa* más del mundo. Dicho obstáculo tiene también nombre propio, tiene un concepto que nos permite nominarlo y nos ofrece luz para iluminar el camino opaco e ininteligible que, a primera vista, se nos aparece. *Impersonalidad* es, pues, el término que será centro de nuestro análisis en esta parte crítica y concluyente.

Ante esto, es importante mencionar que el concepto *Impersonalidad* no es un término precisamente estudiado ni investigado en la obra de Edmund Husserl, la cual es nuestra fuente principal para la investigación. Sin embargo, Husserl en su obra sí desarrolla el concepto de

*Persona* (Person), que para nuestra actual incógnita hará las veces de referente elemental y primario, permitiéndonos así el conocimiento, configuración y análisis de lo que *Impersonalidad* significará y referirá en este estudio en curso. Según esto, entonces, cabe indicar que el texto principal que se rastreará para desglosar el término *Persona* será *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución* (2005), de donde podemos advertir la faceta personalista de Husserl y, por ende, de la fenomenología husserliana. Faceta que, en todo caso, es la representación pura de esta investigación.

---

### **3:** Análisis del concepto de *Persona* (Person) en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución* (2005)

En nuestro acercamiento a la fenomenología del alemán Edmund Husserl, hemos podido evidenciar en él un despliegue filosófico que nos hace comprender por qué es reconocido como “Maestro”; la fenomenología, diferente a otras ramas de la filosofía, no pretende ser un *sistema* cerrado, exacto o absoluto, sino que, contrario a ello, se ha caracterizado por ser *abierto*. Como hemos mencionado antes, la fenomenología es una corriente progresiva: está siempre en constante evolución, como si fuese una escalera donde cada peldaño es imprescindible para la *totalidad* y para alcanzar el fin último. Así, tanto el Husserl de *Investigaciones Lógicas* como el de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* son imprescindibles para la constitución de la fenomenología *personalista* del filósofo. Pese a que la obra que conocemos de Husserl pareciera ser tan solo la punta del *iceberg*, entre los tomos publicados por él mismo, las Conferencias, correspondencias y los textos póstumos, hemos podido advertir la magistral composición de

la fenomenología husserliana. En concreto, el modo en cómo la fenomenología, más que una mera pretensión de rigurosidad, es también una *ciencia de la vida humana y social*. A partir de todo esto, nos encontramos con los postulados de fenomenólogos como Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinás, Martin Heidegger, Paul Ricœur, Jean-Paul Sartre, Alfred Schütz, Edith Stein, Eugen Fink, entre muchos otros que han continuado el inagotable estudio de la fenomenología, donde los puntos de atención para la investigación filosófica son, en su mayoría, el hombre y el mundo.

Ahora bien, el texto que para esta última parte hace las veces de cimientito es una obra póstuma de Husserl publicada en 1952 que, debido a su muerte, es una obra aparentemente inacabada: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución*. Con esta obra, Husserl persistía en su intento por desenmarañar, al fin, todo lo concerniente al tema de la *Intersubjetividad* puesto que el avance logrado en *Meditaciones Cartesianas* no pareció ser suficiente para solventar los cuestionamientos que inquietaban no solo al fenomenólogo sino, también, a sus seguidores y detractores. Alfred Schütz, quien al ser discípulo de Husserl tuvo la oportunidad –según se cuenta– de saber de mano del mismo filósofo su inconformidad con el análisis de la *Intersubjetividad*, al leer *Ideas II* y reseñarla en 1952, afirmó que en este segundo tomo estaban de manifiesto tópicos que son vitales para la fundamentación de las ciencias sociales. De esto, la reiteración de que la fenomenología podría considerarse una filosofía del hombre como ser social, el mundo y la vida. De la misma manera resaltamos el carácter *personalista* que Husserl expresa abiertamente en *Ideas II* y que, de un modo un poco más implícito, manifestaba en obras como *Crisis* o las mismas *Meditaciones Cartesianas*. Es este tinte *personalista* que permea la fenomenología de Husserl el que nos interesa dejar en evidencia en toda esta investigación. Y, precisamente, es esta fenomenología *personalista* lo que nos conducirá a la respuesta de nuestras incógnitas.

El análisis que haremos a continuación es una indagación figurativa en las palabras del fenomenólogo que tienen como punto neurálgico la idea de lo *corpóreo* del sujeto. Antonio Ziri6n Quijano, en *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos* (2017) define *Persona* de la siguiente manera:

En ID<sup>16</sup> es *persona* el yo concebido como “yo en el mundo”, como “yo humano”. El concepto no se define más allá de eso, y el único propósito al emplearlo es indicar la posibilidad de considerar al yo, junto con todas sus vivencias o fenómenos, como una realidad trascendente. (p. 64)

Según esto, inmediatamente deberíamos suponer que, entonces, el concepto concreto de *Persona* en Husserl no comprende mucha relevancia. Sin embargo, si realmente esta fuera nuestra suposición, caeríamos en un peligroso error pues, si bien en la obra no se hace una exégesis directa del término, el análisis de su totalidad (de la obra) nos permite percibir la repercusión y trascendencia de éste. Así, pues, para advertir el sentido de *Persona* en *Ideas II*, hemos de empezar por echar un vistazo al análisis de lo corpóreo. Si continuamos preguntándonos por la forma en cómo el sujeto se encuentra y se relaciona con el mundo circundante, es claro que tenemos que pensar en el modo más elemental o primordial para ello: las vivencias de nuestro cuerpo que, específicamente, es nuestro órgano inmediato de la experiencia. Nuestra cercanía directa con las cosas del mundo se hace mediante el *cuerpo*, lo cual indica una dependencia del mismo con dichas cosas pues, finalmente, ¿qué sentido tendría lo corporal si su propósito principal no fuese la intermediación con el mundo? Mucha razón hay cuando se enuncia que el cuerpo es el órgano de la voluntad, pues él mismo regido por las intenciones de la consciencia (o del entendimiento, como se quiera) se mueve en el mundo para percibirlo, distinguirlo y vivenciarlo.

---

<sup>16</sup> *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Traducción de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1982 (1ª. edición).

En este punto, por tanto, nos preguntamos por el *sentir* del cuerpo, pues *sentir* es su propiedad inherente y característica, su particularidad innata y su acción esencial. En el parágrafo 36 de *Ideas II*, Husserl dice lo siguiente:

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan propiedades reales, la coloración, la lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él, y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos. (...) Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y las *cosas*, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS. Tales sucesos faltan en las “meras” *cosas* materiales. (2005; Pp. 185-186)

De estas palabras del filósofo hay algo en específico que nos interesa considerablemente para la formulación de nuestras ideas: Husserl afirma que el cuerpo no se reduce simplemente a su facticidad, es decir, a ser una *cosa* física sino que, por el contrario, posee también *ubiestesia*, o sea la capacidad de *sentirse a sí mismo*, experienciarse como experiencia el mundo y las cosas que le rodean. En esta medida, es apenas claro que el *cuerpo*, por tanto, posee una grata diferencia con lo meramente *cósico*. Siendo así, hacemos una proposición especialmente primordial: el cuerpo, al poseer las características ya mencionadas, tiene también su parte en la constitución del hombre como *sujeto*, esencialmente como *sujeto sentipensante*. La trascendencia de esto radica en que el *cuerpo* no puede ser *cosificado*, como se cosifican el resto de objetos del mundo. Pero, ¿a qué nos referimos con “cosificar”? Literalmente, *cosificar* significa volver algo una *cosa*, este algo puede ser tanto un abstracto como un sujeto. Ahora, en el momento en que algo es cosificado, necesariamente es reducido: su sentido o trascendencia se reduce hasta el punto de posicionarse como mera cosa, básica, sin más. La *cosificación* del cuerpo humano implicaría, *de facto*, la cosificación del sujeto. Así, en la medida en que el mismo *cuerpo*, como vimos,

no posee las mismas características que el resto de cosas mundanas, sería un error reducir el cuerpo a simple cosa.

Sin embargo, pese a que el cuerpo no se reduzca a su carácter cósmico, no deja de ser un *objeto* «del» y «en» el mundo, en la medida en que depende de él para poder *ser*. Veamos:

Meditemos: el sujeto humano, por ejemplo, yo mismo, la persona, vivo en el mundo y me encuentro dependiente de él. Me encuentro en un entorno cósmico. En él, las cosas son dependientes unas de otras y yo de ellas. Tomamos por ello en cuenta que mi cuerpo precisamente está en el nexo *cósmico* y ciertas alteraciones materiales tuyas tienen, de manera determinada, correlatos psicofísicos. (Husserl; 2005; p. 179)

Con estas palabras no solo reafirmamos lo previamente enunciado sino que, además, podemos establecer una segunda proposición: el *sentir* del cuerpo en conjunto con la facultad del entendimiento humana configuran en el sujeto lo que, finalmente, es aquello que permite reconocerlo como *Persona*. Es decir, la *personalidad* del hombre tiene como fundamento básico la inherente convergencia que existe entre el *sentir* y el *pensar*, cosa que indica que ni el hombre es meramente consciencia o racionalidad ni tampoco es simplemente una cosa material. Así, tanto la sensibilidad como la razón resultan imprescindibles para el desenvolvimiento vital del sujeto en el mundo. Esto, además, destaca la individualidad o relatividad que pertenece a cada *Persona*: pese a que sabemos que la característica de *sujeto* es, de cierto modo, igual en todos los *yoes* (por lo que hemos analizado en los capítulos anteriores), reiteramos que en medio de la nominación de *sujeto* en general, existe una diversidad irrevocable: todos somos *sujetos* en el mundo, compartiendo la misma capacidad para *sentir* y *pensar*, sin embargo, esto no significa que todos los sujetos *sintamos* y *pensemos* lo mismo. Sabemos que vivenciamos el mismo mundo y que las cosas se nos donan bajo el mismo principio, pero en medio de esta igualdad de condiciones existe una *relatividad* necesaria que justifica el *mí mismo*. De esto, precisamente, la necesidad de no solo comprender mi propio *yo* como *Persona*, sino también a mis áter ego en la misma medida:



*somos personas*. Así, podemos obtener un preámbulo de lo que se examinará más adelante: el *otro* no puede ser cosificado, bajo ninguna circunstancia.

Husserl lo expresa de la siguiente manera:

La aprehensión del hombre como *personalidad real* está completamente determinada por tales dependencias; él es lo que él es como un SER QUE, en su trato con las *cosas* de su mundo circundante *cósico* y con las personas de su mundo circundante *personal*, SE PRESERVA A SÍ MISMO y con ello SOSTIENE SU INDIVIDUALIDAD. (2005; p. 180)

En este sentido, hay algo más que podemos advertir: el *preservarse a sí mismo* y el *sostener su individualidad* que se dan a raíz de *ser persona* indican, además, que el sujeto, en su carácter personal es responsable de sí mismo; la *Persona*, que *siente y piensa* no lo hace de una forma totalmente inconsciente, involuntaria o automática. Detrás del *sentir* y del *pensar* hay **intencionalidad**. Como persona *puedo ser* y no simplemente *soy*, instintivamente hablando. Como persona, somos responsables y dueños de nuestras acciones prácticas. Esto es, tenemos voluntad y, en esa misma medida, somos menos cosificables porque, a diferencia de los demás objetos del mundo, el sujeto personal es moviente y no movido. Es decir, se mueve por sí mismo, bajo sus intenciones y su voluntad que se constituyen gracias al *sentipensar*.

Habiendo llegado a este punto, aún queda una cuestión más por estudiar: ¿cómo se forma la *Persona*? Si acaso es algo que podemos decir con exactitud. A modo de contextualización, hemos dicho que *Persona* es la forma del sujeto en la que convergen sus facultades (sensibilidad y entendimiento), donde, además, tiene lugar su movimiento en tanto que es el resultado de la voluntad personal y, del mismo modo, se reafirma su relatividad y se efectúa su ser autónomo a partir de su modo de *vivenciar* el mundo. De esto, intuimos lo siguiente: la formación elemental de la *Persona* se da específicamente mediante la **experiencia** puesto que, si revisamos cada uno de los enunciados anteriores, resulta evidente

a simple vista que sin los resultados experienciales del sujeto nada de lo que conforma la *personalidad* tendría lugar. Nos queda hacer la siguiente aseveración: somos, en efecto, *seres-para-el-mundo* pues incluso gracias a nuestro proceder en él constituimos nuestra propia *personalidad*.

Cuando hablamos de “nuestra propia personalidad” estamos enfatizando en el carácter relativo que como sujetos personales poseemos. En palabras concretas: ser *persona* implica tener un *carácter* en específico, eso que nos diferencia de las otras *personas* y que se construye a partir de nuestra experiencia mundana. No obstante, *experiencia mundana* no es una reducción a la vivencia del mundo como suelo de lo práctico sino que, realmente, se expande hasta el punto de incluir, a su vez, la *experiencia del otro* en el mundo circundante que compartimos. Esto es de suma trascendencia puesto que declaramos lo siguiente: nuestro carácter personal es, dentro de todo, influenciado por el *otro*, por la experiencia que tenemos del *otro* que es diferente. Husserl afirmó:

El desarrollo de una *personalidad* está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas. La influencia determina el desarrollo *personal*, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, se acuerde o no de ello, sea o no capaz de determinar ella misma el grado y la índole de la influencia. Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma, en circunstancias cambiantes pueden tener un efecto diferente, un efecto inmenso o insignificante, según mi situación psíquica, según el estadio de mi desarrollo, el cultivo de mis disposiciones, etc. (2005; p. 316)

La influencia del otro en la construcción de mi propio carácter personal es la representación específica de *llevar a los otros en mí*. Y este *llevar a los otros en mí* es la justificación de *ser-para-los-otros*. En mi propia configuración como persona está necesariamente inmerso el reconocimiento del *otro* como sujeto personal en el mundo y esto, sin más, certifica la imposibilidad de cosificar mis álgos y el error que esto implicaría. Hay, por tanto, una *necesidad de lo ajeno*: sin el otro y sin el mundo, yo no soy.

---

### 3.1: Impersonalidad: sobre la cosificación del áter ego

Para empezar a hablar de lo *impersonal*, podríamos partir desde una consideración de cierto modo elemental: lingüísticamente hablando, lo *impersonal* refiere, por ejemplo, a las formas verbales que no suponen una alusión a la *persona*. También refiere a las oraciones que no poseen un sujeto manifestado expresamente. Con estos presupuestos básicos podemos empezar a moldear nuestra idea: lo *impersonal*, evidentemente, significa una *ausencia de sujeto o persona*.

Conscientemente hablando, pensar que puede darse una *ausencia de sujeto* parece ilógico de inmediato. Es decir, hemos venido observando la necesidad intrínseca del reconocimiento de los *otros* como *sujetos* para la vivencia misma del mundo o, por lo menos, de una experiencia del mundo más auténtica y menos fantásica. Esto significa que mi realidad como sujeto, como *yo* en el mundo implica la consideración de los *otros yoes* que, a su vez, hacen parte de una realidad tanto mía como suya. Es claro que cada persona posee necesariamente su individualidad, que es el reflejo inmediato de su experiencia del mundo circundante. Sin embargo, dicha individualidad no es precisamente el *todo* o lo absoluto; a la vez, el mundo circundante es un mundo que, como la palabra lo advierte, circunda al sujeto, donándose a él para ser aprehendido y experimentado. Esta donación se da en la misma medida para todos los sujetos y, en la individualidad de cada uno, el sentido cambia.

No obstante, pese a que el sentido individual de las cosas que el sujeto comprende y vivencia del mundo sea desigual al de sus áter ego, esto no significa que la percepción individual sea el significado de la realidad. Lo *real* requiere del encuentro en común, de la correlación con otros *sujetos*, puesto que son *todos* recibiendo el mundo. El *mundo de la vida circundante* implica relaciones de *intracompreensión* o, de lo contrario, no podría ser el horizonte de sentido y el suelo para la vivencia, como hemos dicho en el capítulo anterior. En

el momento en que una *persona* es pensada o se piensa a sí mismo en aislamiento, está construyendo para sí un mundo circundante netamente *egoísta*, el cual tiene como característica esencial ver al *otro* como *objeto* y no como *sujeto*. El sujeto que se piensa a sí mismo de forma aislada es un sujeto *impersonal* y, en esa misma medida, es un sujeto que carece de *empatía*.

Antes de continuar examinando esta idea, es importante traer a contexto las respectivas palabras de Husserl:

Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuando SUJETO DE UN MUNDO CIRCUNDANTE. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común. (2005; p. 231)

Con esto aseveramos una cosa: obviar que existen otros sujetos viviendo a la vez su propia experiencia del mundo circundante es caer en un error irrevocable: el sujeto en aislamiento se convertiría, *ipso facto*, en un sujeto con un sesgo irremediable para la comprensión tanto teórica como práctica del mundo.

Pongamos ahora nuestra atención en el sentido práctico de la vivencia del mundo, es decir, en la experiencia fáctica propiamente dicha. Nuestra experiencia del mundo no es plenamente de ideas o de representaciones inmateriales. Por el contrario, nuestra experiencia del mundo es, en una primera instancia, experiencia de lo material: una vivencia corpórea con las cosas físicas, materialmente hablando. Es así como tenemos nuestro primer acercamiento con los objetos que nos están en donación; la experiencia teórica es posterior, el ejercicio judicativo viene después de la vivencia física. Es claro que nuestra experiencia del *otro* es, en primer lugar, una experiencia de su cuerpo, el meollo del asunto radica en que la experiencia de lo corporal no puede quedarse estancada en dicho plano, es decir, el *otro* no es simplemente un *cuerpo*. Precisamente en este punto es de vital importancia la parificación con

los otros *yoes*: yo, como sujeto, soy poseedor también de cuerpo que, si bien es único (sin posibilidad de réplica exacta) es biológicamente un cuerpo similar al cuerpo del *otro* sujeto, cosa que además debe significar para mí aquello que lo diferencia del resto de objetos del mundo y, como afirmamos en el primer capítulo, es el primer peldaño del reconocimiento del *otro* como *sujeto*. En cuanto nos reconocemos a nosotros mismos como semejantes con los *otros*, podemos intuir que ellos también son seres experimentadores de mundo y –muy probablemente– sujetos pensantes. Reconozco que estos cuerpos no son *meramente* cosas físicas y puedo hacerlo en la medida en que *empatizo* con ellos y los experimento como *semejantes* a mí.

En lo que concierne a la experiencia de otros, cada hombre, por su cuerpo, se encuentra ahí en el nexo espacial, entre las *cosas*, y a cada cuerpo por sí le pertenece su vida anímica total y determinadamente empatizada, de tal modo, por tanto, que si el cuerpo se mueve y está siempre en lugares cada vez nuevos, también su alma en cierto modo se comueve: es en efecto, incesantemente, una con el cuerpo. (Husserl; 2005; pp 208-209)

En este plano ya se nos permite observar al otro como algo más allá de un *objeto*, lo cual ciertamente implica atribuirle una *personalidad*: el otro es también *persona* y en el momento en que le atribuyo dicha característica estoy haciendo consideración de él de modo empático, lo cual me lleva a *verlo con otros ojos*. El *otro*, indudablemente, influye en mi propia vida, en mi forma de ver y vivenciar el mundo, lo cual asevera el sentido de *intracompreensión* que habíamos mencionado anteriormente: mi *mundo*, sigue siendo mi *mundo* pero deja de ser la *única* posibilidad. Es decir, mi *mundo circundante* individual me pertenece y es mi forma directa de *vitalidad* pero es, a la vez, una relatividad, una *parte* entre muchas, que deben entrelazarse para alcanzar la *común unidad*.

El cuerpo es pues, como hemos dicho, aquello que nos permite la primera visión empática del otro, el primer paso para el *reconocimiento de la otredad*.

El cuerpo ajeno es para mí pasaje para la comprensión del otro allá, de él; él mueve la mano, él coge esto y aquello, él da un golpe, él piensa, es motivado por esto y aquello. Él es centro de un mundo circundante —y en este de un mundo circundante corpóreo— que le es aparente, que le está presente recordativamente, es pensado, etc., y que en parte considerable tiene en común conmigo y con otros. (Husserl; 2005; p. 400)

Pero, si esto es así, es decir, si en nuestra posición empática reconocemos al otro como sujeto, ¿cómo es posible una *impersonalidad*? ¿En qué momento se cosifica al otro? Ver al otro como sujeto gracias a la empatía significa atribuirle a él características de *yo* y, como hemos visto, esto implica una identificación inmediata, es decir, la comprensión del otro como *semejante* que es, por tanto, *sentipensante*. Esta comprensión es clave porque significa la posibilidad de *con-vivir* con el otro en comunidad: *soy para él y él es para mí* y, en ese mismo sentido, significa que el otro tiene efectos en mí como yo tengo efectos en él. En este orden de ideas, podemos formular la siguiente conjetura: la *impersonalidad* o la cosificación del otro, tiene lugar en tres circunstancias específicas: primero, cuando ignoro o rechazo el influjo (*Einwirkung*) que el *otro* sujeto puede tener sobre mi propio *yo*. Segundo, como ya lo dijimos, cuando me encierro en un mundo circundante egoísta (*Egoistisch Umwelt*), donde estoy aislado de los *otros*. Y, tercero, cuando desdeno al otro, devaluando su *percepción de valor* o *valicepción* (*Wertnehmen*) e, igualmente, restándole valor a sus vivencias del mundo, reduciéndome a una propia verdad individual constituida por mis visiones de mundo únicamente.

En las tres situaciones mencionadas, el **encuentro** con otras *personas* es precario y, además de ello, sus existencias carecen de trascendencia para mí, lo que nos permite asegurar lo siguiente: reconocer al otro como *sujeto* es apenas la primera parte del ejercicio *empático* y, con más precisión, de la *empatía social* (*Gesellschaft Einfühlung*). Lo que realmente marca la consideración de ese sujeto como *persona* es la capacidad de *ver a los otros en mí*, que se empieza a constituir en cuanto *empatizo* con ellos. Para darle un poco más de claridad a esto,

pensemos en lo siguiente: atribuirle subjetividad al otro me permite dos cosas, o voy más allá y lo comprendo como *persona*, o me limito a la mera *subjetivización* que, en este caso, queda reducida a una etiqueta e ignoro que dicho ser es un sujeto sentipensante, ético y moral, con posibilidad de afectarme, de tener efectos sobre mi propia forma de proceder.

En la EXPERIENCIA COMPRENSIVA DE LA EXISTENCIA DEL OTRO lo comprendemos por ende, sin más, como sujeto personal y por tanto como referido a *objetividades* las que también nosotros estamos referidos: a tierra y cielo, a campo y bosque, a la habitación en la que esta“mos” juntos, a un cuadro que vemos, etc. Estamos en referencia a un mundo circundante común –estamos en un conglomerado personal: una cosa va con la otra. Podríamos no ser personas para otros si no estuviera ante nosotros un mundo circundante común, en una comunidad, en un enlazamiento intencional de nuestra vida; dicho correlativamente: lo uno se constituye por esencia de lo otro. (...) Las personas no se aprehenden comprensivamente sólo de la manera sin duda primera y fundante en la cual el uno comprende la corporalidad del otro que pertenece a su mundo circundante, y el sentido espiritual de ésta como cuerpo, interpretando ademanes, gestos, palabras habladas como notificación de la vida *personal*, sino también de tal modo que se “determinan uno a otro” y actúan en común y no sólo singularmente, actúan, pues, personalmente enlazados (Husserl, 2005; p. 237)

Estas proposiciones de nuestro fenomenólogo nos permiten reafirmar lo que hemos venido diciendo: el mundo circundante común requiere de la correlación entre sujetos, considerados entre sí como *personas*, que además tienen la capacidad de tener influencia recíprocamente, unas sobre las otras. La *impersonalidad* aparece cuando se le arrebatara a un sujeto su carácter de *persona*, cuando se le despersonaliza y, a raíz de ello, su valor empieza a ser equivalente al de un mero objeto del mundo, algo *cósico*, sin más. Esta impersonalidad, además, significa la incapacidad para experimentar al *otro* y recibir el efecto que él puede causar sobre mí, aniquilando por completo la posibilidad de constituir *comunidad*, de *convivir* con otro en el *mundo*. Despersonalizar al *otro* es, sin duda alguna, eliminar todo rastro de *intersubjetividad* y, en esa medida, de *humanidad* y *socialidad* en mi propio yo.

---

### 3.2: De la Impersonalidad como el agente activo de la deshumanización

En el segundo capítulo de esta investigación pudimos evidenciar la relación directa necesaria entre los vínculos interpersonales y la vivencia del *mundo vital* como horizonte de experiencia, sentido y, en esa medida, de *cultura*, de civilización y con-vivencia. Esto significa que advertimos un sentido de realidad y mundo *objetivo*, donde el pilar fundamental es la *intersubjetividad* que tiene lugar entre los *sujetos* en esencia *personales*: entre **personas**. Asimismo, en el subcapítulo anterior observamos cómo el ejercicio empatizante que me permite la *personalización* del *otro* sujeto, ocasiona un vínculo con las *personas* que me rodean, donde aprehendo y comprendo sus existencias y, en esa misma medida, ellas tienen efecto en mí, en mi modo de *ser* y de *proceder*, lo cual debería suponer que el *otro* nunca puede ser sinónimo de lo *cósico*. Sin embargo, contra todo pronóstico, es claro que la realidad es otra: la *cosificación* que significa directamente un comportamiento *impersonal* del sujeto que ejerce la *despersonalización* de su álter ego es, efectivamente, un hecho. Como reza el título del apartado actual, nuestra pretensión ahora es una muy precisa y a la vez clave para el desenlace de la observación que se ha desplegado a lo largo de estas páginas: examinaremos teóricamente el peso de la *Impersonalidad* que recae sobre la configuración de lo *social*, de la **cultura**.

A modo de preámbulo, analicemos uno de los presupuestos esenciales que Husserl nos plantea en el párrafo 46 de *Ideas II*:

Ahora tengo una *realidad objetiva* como enlace de dos lados, el hombre incorporado en el espacio *objetivo*, en el mundo *objetivo*. Pongo ahora con esta *realidad* un análogo de mi yo y de mi mundo circundante, esto es, un segundo yo con sus “subjetividades”, sus datos de sensación, apariciones cambiantes y *cosas* que aparecen en ellas. Las *cosas* puestas por otros



son también las mías: en la empatía cohago la posición del otro, identifico por ejemplo la *cosa* que tengo frente a mí en la manera de aparición o, con la *cosa* puesta por el otro en la manera de aparición. (2005; Pp. 209-210)

Cuando el filósofo asegura que *las cosas puestas por otros son también las mías*, no está haciendo únicamente una referencia inmediata a lo que implica el *empatizar* con el otro. En esta frase podemos intuir, además, que la vivencia del mundo de la vida circundante en común supone, precisamente, aprehender y abstraer las *cosas del otro* para comprenderle y *ponerme* verdaderamente *en su lugar*; hacer *mías* las cosas del otro, sin intervenir en su propia experiencia del mundo o someterlo a una enajenación, significa el primer paso de la convivencia con él, con la otra *persona*. En este *hacer mías las cosas del otro* aparece la posibilidad de comprensión y sentido en común que arroja como resultado la constitución objetiva de las cosas que tanto se ha ambicionado históricamente: aquellas “verdades” generales que son las mismas para todos los sujetos.

En este sentido, nos encontramos frente a un punto fundamental para este desarrollo: la pretensión histórica de encontrar una *verdad* absoluta que pueda significar no solo la objetividad veraz de las cosas, el hombre y el mundo sino, también, aportar la rigurosidad científica a la existencia humana que, por una razón que desconozco, parece ser lo que se ha considerado como el principio de validez necesario para la misma. Esto resulta importante para nosotros por algo que he decidido empezar a exponer a través de las palabras de Daniel Herrera Restrepo:

En *La filosofía como ciencia estricta* llama la atención sobre cómo las ciencias no pueden descifrarnos «esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos» y cómo sólo la filosofía puede «revelarnos los enigmas del mundo y de la vida». Como dirá más tarde en *La Crisis*, el positivismo «decapita» no solo a la filosofía, sino también al mismo hombre en cuanto persona. A la filosofía, pues deja de lado, por principio, las cuestiones «últimas y más elevadas» que ella se formula, a saber, «las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica (...) las cuestiones relativas al sentido o sin-sentido de la existencia humana», «sobre la razón o sin-razón, sobre nosotros los seres humanos en cuanto sujetos de

libertad», «cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre que (...) decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno». Y «decapita» igualmente al hombre en cuanto persona, en cuanto fin de sí mismo, pues «una ciencia de hechos sólo puede producir meros hombres de hechos» y, como tales, manipulables como simples medios como lo son todos los hechos. (2003; p. 40)

El fenomenólogo colombiano, citando las palabras de Husserl, nos deja en evidencia una presuposición elemental: la búsqueda de una verdad absoluta está impulsada por una concepción de mundo dominante y netamente positivista, donde el cientificismo se convierte en el epicentro del entendimiento, la investigación y el saber. Con este positivismo arraigado y feroz, aparece algo que supone la brecha más grande entre las facultades del conocimiento humano: la *razón instrumental*. Con la instrumentalización de la razón se genera una consecuencia en específico: darle prioridad a la utilidad y beneficio tanto de los ejercicios judicativos como de los resultados de la experiencia. En la medida en que la búsqueda de la *utilidad* de las cosas se ubica en el foco no solo de las intenciones del conocimiento en sentido teórico sino, también, en sentido plenamente práctico, ocurre algo que nos atreveremos a nominar como el *degeneramiento de la razón*. Este degeneramiento de la razón en función de la instrumentalización de la misma es un resultado, sin duda alguna, de la *impersonalidad* que, en últimas, termina aniquilando todo vestigio de *humanidad*.

Aquí está, pues, el trasfondo sustancial que nos inquieta: la forma en cómo la *impersonalidad* hace las veces de sinónimo de *deshumanización* que, en últimas, es el atributo clave de una sociedad en decadencia. Ver al *otro* como mero objeto del mundo, como algo simplemente *cósico* es, como hemos dicho, arrebatarse todo su carácter de *Persona* y en cuanto el *otro* no es *Persona* para mí, claramente mi forma de dirigirme a él, de tratarlo y experimentarlo, cambia radicalmente hasta llegar a instrumentalizarle. Ni siquiera se trata de enajenar los otros *yoes*, se trata de cosificar el otro *sujeto* hasta el punto de que sus acciones y su existencia misma carezcan de sentido e, incluso, validez para mi propia existencia. Se

extermina pues toda posibilidad de consideración hacia el *otro*, lo que evidentemente significa una forma de relación con el mundo circundante diferente a la que se plantea a raíz de las premisas de la *Intersubjetividad*, el reconocimiento de la otredad y la empatía. Todo esto se hace en nombre de la *naturaleza*: la centralización y el clamor por la rigurosidad que exige el cientificismo están justificados en el discurso que repite que la investigación científica es la única que puede revelarnos la verdad sobre la naturaleza y despejarnos todas nuestras incógnitas acerca de la misma.

Pero, ¿qué es naturaleza sino la vivencia misma del *mundo vital* que, además, comprende la mancomunación con los sujetos que danzan conmigo sobre el mismo suelo? ¿Qué otra forma de advertir y acercarnos a la naturaleza de las cosas puede ser más certera que la experiencia humana y personal que, como sujetos, gozamos a raíz de nuestras facultades del conocimiento, es decir, sensibilidad y entendimiento? ¿Acaso ser seres intersubjetivos sentipensantes no implica, de antemano, la necesidad tanto de realizar juicios certeros y veraces gracias al ejercicio racional como de experimentar y conocer a raíz de la vivencia práctica? Husserl dijo: “(...) la naturaleza se constituye como intersubjetivamente común y *objetivamente* (exactamente) determinable, y el sujeto propio como miembro de esa “naturaleza *objetiva*”” (2005; p. 212) y con estas palabras afirmamos lo que sospechábamos: la *verdad* acerca de la naturaleza (y acerca de cualquier cosa) no es algo que ha de buscarse incansablemente, ni tampoco algo que se “encuentre” gracias al método científico o a la posible rigurosidad de la investigación ejecutada con la razón humana. *La verdad* es, realmente, una *construcción* en común, una configuración que se logra a partir de la *unión* de las subjetividades y de su experiencia del mundo en *comunidad*, de la *convergencia* de sus *personalidades* y visiones del mundo de la vida circundante.

Pero puesto que los otros y yo mismo co-pertenecemos en todo caso a mi mundo circundante predado y al de cada uno y bajo la idea de su ser verdadero podemos ser considerados como

co-miembros del mundo, vienen luego también todas las apariciones a figurar como momentos del mundo *real*. (Husserl; 2005; p. 406)

Vemos pues que lo *real*, el mundo *verdadero*, si es lo que se persigue, se manifiesta en lo que *aparece* comúnmente, es decir, lo que aprehendemos del mundo circundante que está en donación para nosotros, los sujetos. Lo real es lo empírico que, además, supone una comprobación intersubjetiva. El hombre camina preocupándose por encontrar lo que está más allá de lo sensible porque, para él, lo que se nos aparece solo puede mentirnos. En medio de una supuesta búsqueda de la verdad, rechaza lo que se aparece de modo ingénito, rechaza la vida y el mundo mismo en su modo más originario y genuino y, gracias al deseo de racionalizar todo, se sumerge en aguas oscuras, turbias y estancadas. Este sesgo producido en gran medida por el positivismo desmesurado y sediento de verdad absoluta conduce a un sentido del mundo que poco incluye un carácter humanístico fundamentado en el reconocimiento de los *otros*, pues estos empiezan a interesarme en tanto que instrumentos y en tanto que me generan alguna utilidad. La instrumentalización de la razón es aquello que nos lleva a instrumentalizar al *otro* y Herrera Restrepo lo expresa muy certeramente:

Para luchar contra las alienaciones que definen nuestras relaciones sociales primero hay que luchar contra la alienación de la misma razón. Y la razón está alienada al centrarse solipsísticamente sobre sí misma, desconociendo la intersubjetividad y su vocación de «razón comunitaria», e ignorando las intencionalidades prepredicativas de nuestros sentimientos que nos ponen al descubierto al otro como compañero de viaje en este caminar sin fin a lo largo de la existencia, sentimientos que fundamentan éticamente la necesidad de la ayuda recíproca en nuestro tener-que-llegar-a-ser-individual y colectivo. La razón también está alienada al convertirse en razón cosificada, en razón instrumental, en «mercancía» e «instrumento de poder», orientada a la dominación de la naturaleza y de la sociedad (...) (2003; p. 46)

En esta medida, pensar en una configuración de *cultura*, como la vimos en el segundo capítulo, resulta casi que imposible. Los vínculos intersubjetivos son pieza clave en dicha configuración; sin la consideración de la *personalidad* de los otros sujetos a partir de la *empatía* y la vivencia del *Mundo de vida* en un sentido preferentemente humanizado, nuestra

forma de ser y proceder en el mundo se reducirá a la mera instrumentalización del todo y a percibir a los otros como simple materia, como bultos grises que hacen parte de mi campo de captación pero que no me afectan en lo absoluto, pues en ningún momento me ocupo por *ponerme en sus lugares ni verlos con otros ojos*.

---

### 3.3: Del modo en como la fenomenología impugna la Impersonalidad

Cuando Husserl advirtió entre las líneas de su obra que *el filósofo es el funcionario de la humanidad* nos dejó una idea en concreto: la función de la filosofía no es más que la **humanización**. A raíz de esto, podemos asegurar que el sentido y el trabajo trascendental de la fenomenología se pueden pensar y decir desde dos ideas consolidadas e inalterables: lo *humano* y lo *social* (ideas que hemos venido examinando a lo largo de estas páginas). Esto es, en el transcurrir del desarrollo de la fenomenología husserliana nos encontramos implícitamente con una determinación principal: el ideal que se aspira es el de una **comunidad humana verdaderamente racional**. Es claro, pues, que a la hora de desplegar el ejercicio filosófico, toda la importancia no recae únicamente en el carácter racional del hombre ni en sus posibilidades de conocimiento sino que, además de ello, aparece otro pilar necesario e imprescindible, donde el sujeto como *ser humano y social* es el protagonista por antonomasia, más que el sujeto meramente pensante y racional.

En el texto *Nuestra responsabilidad social: una reflexión a partir de Husserl* (2003), Daniel Herrera pone en evidencia más certeramente las ideas previamente mencionadas:

Sí, el problema fundamental que une a todos los filósofos es la pregunta por el ser del hombre como persona y como ciudadano y por el mundo que, en cuanto tal, le corresponde. Su solución conlleva el asumir la responsabilidad personal de contribuir efectivamente a la

humanización de aquél y a la humanización de éste, pues al filósofo le corresponde explicitar aquellas «ideas normativas absolutas que deben determinar... la acción humana en todas las esferas» como Husserl afirmó en 1923. (p. 39)

La pregunta que emerge, pues, es una muy sencilla: ¿qué tiene que ver el ejercicio fenomenológico con la intención de combatir el carácter impersonal deshumanizante? Es decir, ¿en qué medida la fenomenología *humaniza*? Recordemos que la fenomenología se desenvuelve a través de un método en el que, inicialmente, se pone entre paréntesis (se hace *epoché*) la realidad o el mundo circundante, logrando que la conciencia analice todo lo que hasta el momento ha abstraído de éste, haciendo una especie de suspensión de los juicios que, hasta ese punto, ha acogido. Ahora bien, de lo que se ha puesto entre paréntesis o, mejor dicho, del objeto al que se le ha aplicado la *epoché*, queda un residuo en la conciencia misma: ya no se piensa en el objeto como se había pensado hasta el momento, sino que hay un recuerdo y aparece una nueva percepción. La conciencia va más allá de los resultados que ha arrojado después de todo el proceso mencionado y prosigue a hacer un énfasis en la experiencia; en cuanto se ha aprehendido todo lo posible mediante el método, el sujeto cognoscente *regresa* al mismo mundo que lo rodea, externo a él, para cotejar los resultados de su ejercicio filosófico, logrando **ver con otros ojos** lo que se encuentra a su alrededor.

La fenomenología, aun siendo de carácter científico y propuesta principalmente como una ciencia, es una disciplina que nos permite conocer el mundo y vivirlo; conocer el mundo y enterarnos de que, de ninguna manera, es un mero instrumento humano sino que, más bien, es el campo externo a nosotros que nos orbita y nos posibilita la aprehensión de millones de cosas que, finalmente, proveen el sentido de la existencia misma. Esta es una *ciencia humana*: la fenomenología es la filosofía que no se centra específicamente en la búsqueda de verdades absolutas o de planteamientos irrevocables, sino que, más bien, se encarga de abrir nuestros ojos, nuestra mente y nuestra vida misma para que comprendamos el mundo en todo su esplendor y seamos *humanos*, antes que eruditos o doctos.

Pero, ¿cuál es el problema de una centralización en el conocimiento especialmente riguroso, científicamente hablando? La ciencia tiene la capacidad de proyectarse o condicionarse a sí misma y al mundo circundante, de elegir qué va a ser útil para sus diferentes investigaciones e, incluso, tiene la capacidad de plantearse el fin específico que desea obtener. El hombre considera más conveniente para el proceso del conocimiento preguntarse por el *cómo* para inventar cálculos tomando como base lo medible, que preguntarse por el *por qué* haciendo especial uso del ejercicio judicativo en pleno. Husserl sentencia: “El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía.” (1991; p. 9) De esto, podríamos considerar que el apareamiento de las ciencias exactas es una manifestación del agotamiento que hace presencia en la mente del humano por haberse hecho constantemente la pregunta por el *qué* y el *por qué* de las cosas, sin haber obtenido ningún resultado de carácter completamente veraz. Esto lo que proporciona, finalmente, es un alejamiento de las disciplinas que estudian con especial cautela la razón, el hombre, la existencia, la vida, el mundo y demás cosas que, en concreto, no ofrecen precisión inminentemente.

El hombre, en su búsqueda incesante por la respuesta a todas sus preguntas, decide que es necesario encontrar un método que provea la posibilidad de encontrar la “verdad absoluta”, donde la certeza es directamente proporcional a la exactitud. Así pues, se empieza a considerar que lo único que puede proporcionar una verdad es el producto de una investigación científica que se compruebe y acabe teniendo siempre el mismo resultado. La repetición se convierte en representación de la verdad y la pregunta por el particular deja de importar, pues si un mecanismo puede resultar útil para varias situaciones, no es necesario hacer enfoques o especificaciones. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, es fácil notar que, si consideramos y aceptamos que el modo de proceder debe ser de tal forma, la filosofía y las ciencias de la naturaleza en general, no tienen entonces ningún espacio para actuar y

terminan siendo inservibles, inútiles. Esto, sin lugar a dudas, termina produciendo cierta nostalgia:

Por otra parte, en lo que hace a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su científicidad rigurosa exige —se dice— que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación. La verdad científica, objetiva, es exclusivamente constatación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es. Pero ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman —simplemente— y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones? (Husserl; 1991; p. 6)

Esta referencia a Husserl permite que observemos, en una primera vista, lo amargo que empieza a resultar esta situación que vivimos: como he dicho anteriormente, los asuntos que corresponden a lo no exacto, a las ciencias de la naturaleza, empiezan a tener un grado de consideración inferior, lo que produce que el sujeto empiece a alejarse, incluso, de su propia naturaleza: provoca que el hombre se desentienda de todo lo que está a su alrededor, con su contexto específico de mundo. La poca importancia que se le atribuye a aquello que no es completamente preciso o estricto en su modo de proceder, provoca una separación con la *humanidad*. Aquí, retomamos el ejemplo de El Rhin: al final, no importa si el agua es fuente de vida o si se arruinan los ecosistemas, pues lo que realmente interesa es el beneficio que puede extraerse de aquel “instrumento”. En una segunda vista a esta referencia, aparece también la nostalgia que se manifiesta cuando nos percatamos de que parece ser que al hombre le deja de importar la existencia en sí o el sentido de la *vitalidad*: el hombre se separa,



también, de la búsqueda por el sentido del mundo. No importa por qué estamos aquí, no importa cómo debemos direccionar nuestra vida ni construir lazos sociales o una vida cargada de eticidad; lo que verdaderamente importa es crear, modificar, mecanizar, instrumentalizar y, a partir de todos estos métodos, atribuirle un nuevo sentido a la existencia basado en el progreso rápido y vano. En Experiencia y Juicio podemos observar una posición que podría esclarecer un poco estas aseveraciones:

Nuestro mundo vital, cuya originariedad sólo se puede establecer mediante la eliminación de aquellos estratos de sentido, no es sólo un mundo de funciones lógicas, como ya mencionamos, no es sólo un ámbito en que los objetos están pre-dados como posibles sustratos de juicio, como posibles temas de la actividad cognoscitiva, sino que es un mundo de la experiencia en el sentido muy concreto que se asocia cotidianamente a la expresión “experiencia”. Y este sentido cotidiano no se refiere de ningún modo sólo a la conducta cognoscitiva, sino, tomado en su máxima generalidad, a un hábito, que proporciona al que está provisto de él, al experimentado, seguridad en el decidir y el obrar en las situaciones de la vida (...) (Husserl; 1980; p. 55)

A partir de esto recordamos aquella frase memorable de nuestro fenomenólogo: “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos.” (1991; p. 6). Evidentemente, el hombre de hechos es el hombre positivizado, el hombre que se ha convertido en un instrumento de la racionalización. Así, lo más triste de la reducción del sujeto a mero *hombre de hecho*, no es simplemente que el humano se haya instrumentalizado a sí mismo, convirtiéndose en una máquina en potencia; lo peor de esto es que la posibilidad de pensar la *diferencia* se ve de algún modo descompuesta. En otras palabras, frente a esta condición pareciera que la relatividad humana, en tanto que refiere a las incontables formas de vivenciar el mundo, empieza a verse opacada: empieza a ser casi un sacrilegio el hecho de dirigir la mirada de una forma diferente. **Los dogmáticos no hacen epojé**, y aunque los tiempos contemporáneos quieran cobijarse con la manta del pluralismo, queda claro que implícitamente hay una dominación que produce, sin más, el encadenamiento.

El humano, que es tan racional, debería comprender que todas las riquezas, el mejor modo de proceder y el mayor bienestar posible, se encuentran en preocuparse por conocer las cosas como *son*, pues esto va a tener como efecto una consideración de lo *otro* que aparece, de lo *otro que está en el mundo*. La fenomenología ha de ser la ciencia del hombre que tenga como finalidad despertar en él el deseo por entender el *mundo* al que pertenece y, en esa misma medida, entender al *otro* que le circunda. La fenomenología es la disciplina que, en cuanto es una *ciencia humana*, le da al hombre la posibilidad de hacer uso a cabalidad de sus facultades para conocer, evitando su propia instrumentalización y la de los otros.

La fenomenología *personaliza* y contrarresta la *deshumanización* gracias a la posibilidad que ofrece de *despertamos* para dirigir nuestra mirada al mundo circundante, analizarlo y suspender los juicios, para obtener nuevas percepciones que hagan de nuestra comprensión terrenal algo más acertado y de nuestra vivencia del otro algo completamente personalizado y empático. Del ejercicio fenomenológico brota un fruto especial: la certeza de que, como sujetos, somos *seres «para» el mundo* y *«para» el otro* y, a la vez, somos *seres «en» el mundo* y *«en» el otro*, volviendo a nuestras existencias el sentido de *humanidad* que a veces parece verse aniquilado por la *impersonalidad*.

## CONCLUSIONES

Muchas observaciones, análisis e investigaciones pueden hacerse a partir de la fenomenología husserliana, sea desde la teoría fenomenológica del conocimiento, o de la fenomenología trascendental o, incluso, desde la consideración de una ética fenomenológica científica. Con lo que respecta al estudio que tuvo su despliegue a lo largo de las páginas previas, resulta conveniente hacer la siguiente afirmación que, en últimas, significa la intención de este ejercicio: con el análisis de los conceptos *Intersubjetividad* y *Mundo de vida* a partir de la obra del precursor de la fenomenología, Edmund Husserl, hemos realizado una investigación hermenéutica y conceptual que supone una visión netamente filosófica de los conceptos centrales. Todo este ejercicio interpretativo nos condujo por el camino de la consideración personalista (y humanista) de la fenomenología de Husserl, lo cual significa un desenlace especialmente sociológico, en tanto que termina por evidenciar la configuración de *sociedad* bajo los preceptos de *empatía* y *personalismo*.

Ahora, para alcanzar una buena forma de concluir, es oportuno realizar la siguiente contextualización: podríamos decir que Husserl realiza su primer planteamiento fenomenológico en *Investigaciones Lógicas*, de donde surge la consideración de uno de los métodos fenomenológicos: el *eidético* o *estático*. En este método se propone que hay una marcada diferencia entre el mundo de la lógica, los acontecimientos experienciales y las leyes que rigen la mente humana. Esto, *grosso modo*, quiere decir que las verdades y lo que ocurre en el mundo no pueden ser aceptadas y establecidas solo por la cavilación que realiza la mente, la razón humana; así, se afirma que toda conciencia es conciencia de los fenómenos que se aparecen y se aprehenden mediante la experiencia. En *Crisis de las ciencias europeas* y

*la fenomenología transcendental*, podemos observar que aparece una concepción de fenomenología dirigida especialmente a la experiencia humana, es decir, las percepciones del hombre. La conciencia, por tanto, permite la validez o formación lógica y esencial de las vivencias y de aquello que se capta y aprehende del mundo.

Con la consideración de la fenomenología como ciencia eidética se concibe que un objeto es analizado por la conciencia y está sujeto a ella en la medida en que se encarga de hacer ciertas determinaciones que contextualizan y dan significado al mismo (al objeto). A raíz de esto, Husserl empieza a hacer cierta valoración de la *subjetividad*: la verdad de las cosas está en juego pues no todas las conciencias tienen las mismas vivencias de mundo. El problema es, entonces, que se fundamenten los objetos por la forma en la que actúa la mente respecto de ellos y no por lo que verdaderamente son y pueden representar.

La fenomenología empieza a concebirse como la analítica de la conciencia, teniendo como foco central el contenido objetivo de la experiencia humana: las cosas están frente a nosotros y, de ese modo, se aparecen ante la conciencia. A partir de esta proposición se establece lo que consideramos como actitud general, lo cual significa que las cosas gozan de una experiencia autónoma. Esto, a grandes rasgos, consiste en que reconocemos el mundo como una base **común**, el cual está de modo previo a la propia experiencia humana, donde las cosas están pre-dadas para ser comprendidas, vividas e interpretadas. La cuestión se orienta, entonces, a la actitud que toma el sujeto frente al objeto: se busca, de este modo, un cambio de actitud encaminado por la vía de la objetividad para así encontrar la realidad de las cosas.

De este modo se propone a la fenomenología como ciencia del *mundo de la vida*, encontrando una salida a la acusación que se hace de dicha filosofía como una idealista y solipsista debido a que, supuestamente, se queda en una reducción del mundo a la conciencia. A partir de esto, la fenomenología se concibe como un explicitación de la experiencia

humana, lo cual introduce la consideración de la conciencia intencional, que refiere a las vivencias por las cuales el hombre tiene cercanía o relación con la realidad. Aquí aparece una marcada importancia de la *Intencionalidad*: toda vivencia es *vivencia de algo...* Hay diferentes percepciones porque el objeto puede presentarse de variadas formas, dependiendo de la vivencia, lo cual figura a la conciencia como un modo de estar en el mundo y de conocer el mismo: un modo de comprender y participar del mundo.

Afirmamos, pues, que la intencionalidad siempre va a tener dos polos: *ego* y *objeto*. Ante esto se da una correlación necesaria para la experiencia fenomenológica, de la cual se dice que no es algo de ningún modo caótico o azaroso pues esta conlleva el encontrar una estructura de la experiencia. Luego, a partir de dicha estructura de la experiencia aparece la estimación de la esencia, puesto que la fenomenología quiere llegar a aquello que no cambia del objeto, a aquello que es permanente e invariable. En este punto ha de considerarse que la ciencia de la fenomenología aplica a la experiencia común o grupal: **solo de la concordia entre sujetos a partir de cada experiencia nace la verdad sobre las esencias** y los resultados verídicos posteriores al método, al ejercicio fenomenológico. No es gratuito, entonces, el menester que implica la consideración de las estructuras del *Mundo de vida* en tanto que consolidadas a partir del *encuentro con los otros*.

Es así como el concepto de *Intersubjetividad* aparece como piedra angular en todo el desarrollo del análisis fenomenológico puesto que el *reconocimiento del otro* como sujeto consciente, pensante y experienciador supone ir más allá de la correlación *sujeto-mundo*, pasando a la correlación *sujeto-sujeto*, de donde emergen la permanencia y la veracidad de las concepciones del mundo. Sin el reconocimiento del otro, en últimas, la autenticidad de las interpretaciones del mundo se reduciría a ideas vagas, individuales y poco veraces.

En este punto hay algo que despierta una especial apreciación: la fenomenología, más que un movimiento filosófico, es una filosofía progresiva donde se ha entendido que la *verdad* o *realidad* de las cosas es solo alcanzable bajo dos situaciones: primero, la consideración de los *otros* como semejantes, con la posibilidad de identificación y empatización y, segundo, la constitución de sociedad a partir de vínculos interpersonales erigidos gracias al reconocimiento pleno de la otredad. La intención de este trabajo investigativo no era simplemente evidenciar la necesidad de los vínculos sociales para la configuración ideal —si se quiere— de la sociedad, basada en presupuestos personalistas. Además de ello, hay algo que destaca especialmente: la *fenomenología*, al ser una filosofía que, a lo largo de su desarrollo, se ocupa por la forma en cómo vivimos al *mundo*, los *otros* y los *objetos*, supone una deconstrucción de la idea de *verdad* sobre las cosas, la cual es, sin duda alguna, el mayor problema filosófico aún sin respuesta satisfactoria obtenida.

Poner en el centro de la mesa la preocupación por el modo en cómo somos seres «en» el mundo y seres «para» los otros, evidenciando que son, precisamente, ambos preceptos los que constituyen la existencia misma, implica cambiar el rumbo de los intereses científicos, lógicos y filosóficos. La *verdad*, pues, se encuentra solo «con» el otro, en el momento en que «somos» en el mundo. La *intracomprensión* del mundo supone la vivencia, a cabalidad, del mismo. Y, dicha *intracomprensión* es solo posible en la medida en que me preocupo por reconocerme a mí mismo en el otro y *girar mi mirada* hacia él, para percatarme de su forma de recibir el mundo que nos es ofrecido a ambos, del mismo modo. Esto, sin lugar a dudas, desemboca en una construcción en *común* de sociedad, donde el núcleo está conformado expresamente por la *empatía* lograda gracias al reconocimiento.

## REFERENCIAS

- Aristizábal, P. J. (2012). *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá: San Pablo.
- (2019). *Intersubjetividad fenomenológica y comunicación. Análisis del mundo de la vida social y otros temas*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- Ferrater, J. (s.f). *Diccionario de Filosofía, tomo I*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (s.f). *Diccionario de Filosofía, tomo II*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Finke, R.S. S. (1993). Husserl y las aporías de la intersubjetividad. *Anuario Filosófico, Vol XXVI*. (2). Pp. 327-358. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Henry, M. (2003). Por una fenomenología de la vida. *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol I*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Pp. 429-436. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Herrera, D. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- (2003). Nuestra responsabilidad social: una reflexión a partir de Husserl. *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol I*. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Pp. 37-48. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2010). Husserl y el mundo de la vida. *Franciscanum, Vol 52*. (153). Pp. 247-274. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Hoyos, G. (1993). El mundo de la vida como tema de la fenomenología. *Universitas philosophica, 20*. Pp. 137-147. Bogotá: Universidad Javeriana.
- (2000). La ética fenomenológica y la intersubjetividad. *Serie filosófica, 3*. Pp. 129-146. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

- (2003). La ética fenomenológica. *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol 1*. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Pp. 49-60. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y Juicio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- (1996). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de cultura económica.
- (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones sobre la constitución*. México: Fondo de cultura económica.
- Iribarne, J. (1985). *Bosquejo de una teoría de la intersubjetividad en Edmund Husserl, Vol 1*. Bs. As: Universidad de Buenos Aires.
- (1988). *Bosquejo de una teoría de la intersubjetividad en Edmund Husserl, Vol 2*. Bs. As: Universidad de Buenos Aires.
- Savignano, A. P. (2019). Contribuciones al estudio de la teoría de la empatía de Husserl en textos póstumos. *Areté, revista de filosofía, Vol XXXI*. (2) Pp. 451-480. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Schütz, A y Luckmann, T. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Editorial Trotta.
- Walton, R. J. (1993). El mundo de la vida como horizonte. *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Actas de la II Semana Española de Fenomenología. Pp. 95-123. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Zahavi, D. (2013). La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad. *Anuario Colombiano de Fenomenología, Vol VII*. Pp. 83-102. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.



Zirión, A. (2003). Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar. *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol I*. Actas del II Coloquio de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Pp. 209-221. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

(2005). Tolerancia y confianza. *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol II*. Actas del III Coloquio de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Pp. 137-149. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá: Sociedad de San Pablo.

(2017). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.